



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FÁBIO RODRIGUES FERREIRA

Do exterior para o interior:

***O tema da hospitalidade à luz do relato lucano Lc
10, 38-42***

Dissertação Final

sob orientação do:

Prof. Doutor José Tolentino Mendonça

**Lisboa
2012**

Do exterior para o interior:
*O tema da hospitalidade à luz do relato
lucano Lc 10, 38-42*

*Esta dissertação foi escrita conforme
o Acordo Ortográfico de 1990*

ABREVIATURAS E SIGLAS

Léxico

| | | | |
|-------------|----------------------|--|-----------|
| AT | Antigo Testamento | Ed. | Editor |
| NT | Novo Testamento | Eds. | Editores |
| Col. | Coleção | (ano de edição) ^{ed} | Edição |
| Vol. | Volume | pp. (Dentro de uma citação bíblica) | Paralelos |
| p. | Página | | |
| pp. | Páginas | | |
| s. | Versículos seguintes | | |

Livros, revistas, dicionários e enciclopédias

| | |
|--------------|--|
| ADN | FREEDMAN, David Noel (ed.), <i>The Anchor Bible Dictionary</i> , CDROM, Doubleday, 1997. |
| BI | <i>Biblical Interpretation</i> (Leiden). |
| BIB | <i>Biblica</i> (Roma). |
| BTB | <i>Biblical Theology Bulletin</i> (Roma). |
| CISTA | <i>Cadernos Instituto São Tomás de Aquino</i> (Lisboa). |
| DB | MCKENZIE, John L., <i>Dicionário Bíblico</i> , Paulus, São Paulo, 1983 |
| DBCI | PORTER, Stanley E., <i>Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation</i> , Taylor & Francis, New York, 2007. |
| DEBNB | GALBIATI, Enrico R. – GROLLENBERG, Lucas H. – CORSWANT, Willy (eds.), <i>Dizionario Enciclopedico della Bibbia e del Mondo Biblico</i> , col. Enciclopedie per tutti 8, Massimo, Milano, 1989. |
| DECA | BERARDINO, Angelo di (ed.), <i>Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien</i> , Cerf, Tournai, 1990. |

| | |
|-------------|---|
| DENT | BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), <i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> , col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 90, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002 ^{2ed} . |
| DN | REIS, Carlos – LOPES, Ana Cristina M. (eds.), <i>Dicionário de Narratologia</i> , Edições Almedina, Coimbra, 2007 ^{7ed} |
| DTNT | COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans – SALA, Mario – HERRERA, Araceli (eds.), <i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i> , vol. I-IV, Sígueme, Salamanca, 1980. |
| EJ | SKOLNIK, Fred – BERENBAUM, Michael (eds.), <i>Encyclopaedia Judaica</i> , Keter Publishing House, Detroit, 2007 ^{2ed} . |
| GLNT | GERHARD, Friedrich – GERHARD, Kittel (eds.), <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Editora Paideia, Brescia, 1965. |
| HCBD | ACHTEMEIER, Paul J. (ed.), <i>The Harper Collins Bible Dictionary</i> , Harper San Francisco, San Francisco, 1996. |
| JCT | <i>Vision – Journal for Church and Theology</i> (Canadian). |
| JSNT | <i>Journal for the Study of the New Testament</i> (Sheffield, UK). |
| JSOT | <i>Journal for the Study of the Old Testament</i> (Sheffield, UK). |
| NCSJ | BROWN, Raymond – FITZMAYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (eds.), <i>Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo</i> , Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004. |
| NIB | KECK, Leander, <i>The New Interpreter's Bible</i> , Abingdon Press, Nashville, 1996. |
| NIV | <i>The College Press NIV Commentary</i> , College Press, Missouri, 2004 ^{2ed} . |
| RFC | <i>Revista Filosófica de Coimbra</i> (Coimbra). |
| RR | <i>Review for Religious</i> (St. Louis). |
| TDOT | <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (Michigan). |
| TIDB | BUTTRICK, George Arthur – CRIM, Keith R. (eds.), <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , Abingdon Press, New York, 1976. |
| VTB | LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.), <i>Vocabulário de Teologia Bíblica</i> , Editora Vozes, Petrópolis, 2009 ^{10ed} . |

Abreviaturas dos Livros da Sagrada Escritura

| | | | |
|--------------|--------------------------|--------------|--------------------------------|
| Abd | Profeta Abdias | Js | Josué |
| Act | Atos dos Apóstolos | Jz | Juízes |
| Ag | Profeta Ageu | Lc | Evangelho de S. Lucas |
| Am | Profeta Amós | Lm | Lamentações |
| Ap | Apocalipse de João | Lv | Levítico |
| Br | Profeta Baruc | 1 Mac | 1º Livro dos Macabeus |
| Cl | Carta aos Colossenses | 2 Mac | 2º Livro dos Macabeus |
| Ct | Cântico dos Cânticos | Mc | Evangelho de S. Marcos |
| 1 Cor | 1ª Carta aos Coríntios | Ml | Profeta Malaquias |
| 2 Cor | 2ª Carta aos Coríntios | Mq | Profeta Miqueias |
| 1 Cr | 1º Livro das Crônicas | Mt | Evangelho de S. Mateus |
| 2 Cr | 2º Livro das Crônicas | Na | Profeta Naum |
| Dn | Profeta Daniel | Ne | Neemias |
| Dt | Deuteronómio | Nm | Números |
| Ecl | Eclesiastes (ou Qohélet) | Os | Profeta Oseias |
| Ef | Carta aos Efésios | 1 Pe | 1ª Carta de S. Pedro |
| Esd | Esdras | 2 Pe | 2ª Carta de S. Pedro |
| Est | Ester | Pr | Provérbios |
| Ex | Êxodo | Rm | Carta aos Romano |
| Ez | Profeta Ezequiel | 1 Rs | 1º Livro dos Reis |
| Fl | Carta aos Filipenses | 2 Rs | 2º Livro dos Reis |
| Flm | Carta a Filémon | Rt | Rute |
| Gl | Carta aos Gálatas | Sb | Sabedoria |
| Gn | Gênesis | Sf | Profeta Sofonias |
| Hab | Profeta Habacuc | Sir | Ben Sira (antigo Eclesiástico) |
| Heb | Carta aos Hebreus | Sl | Salmos |
| Is | Profeta Isaías | 1 Sm | 1º Livro de Samuel |
| Jb | Job | 2 Sm | 2º Livro de Samuel |
| Jd | Carta de Judas | Tb | Tobite |
| Jdt | Judite | Tg | Carta de S. Tiago |
| Jl | Profeta Joel | 1 Tm | 1ª Carta a Timóteo |
| Jn | Profeta Jonas | 2 Tm | 2ª Carta a Timóteo |
| Jo | Evangelho de S. João | 1 Ts | 1ª Carta aos Tessalonicenses |
| 1 Jo | 1ª Carta de S. João | 2 Ts | 2ª Carta aos Tessalonicenses |
| 2 Jo | 2ª Carta de S. João | Tt | Carta a Tito |
| 3 Jo | 3ª Carta de S. João | Zc | Profeta Zacarias |
| Jr | Profeta Jeremias | | |

INTRODUÇÃO

«Um velho vivia longe, no deserto; um irmão foi à sua procura e encontrou-o doente. Lavou-lhe a cara e preparou-lhe uma refeição com o que tinha levado consigo. O velho, ao vê-lo a preparar-lhe a refeição, disse-lhe: “Irmão, já me tinha esquecido que os homens encontram conforto comendo!” O irmão ofereceu-lhe então um copo de vinho. Ao vê-lo, o ancião começou a chorar, dizendo: “Já não pensava beber vinho antes de morrer”»¹.

Para introdução ao tema do nosso trabalho, escolhemos esta história dos Padres do deserto que ilustra o tema da hospitalidade. O hóspede e o anfitrião são personagens que se constroem sob o pano de fundo da reciprocidade. Se é verdade que os «homens encontram conforto comendo», isso vê-se de forma mais nítida na relação e na partilha da casa e da mesa. A hospitalidade exige um caminho que parte dos aspetos exteriores para o conhecimento do outro. Daí o título do nosso estudo: *Do exterior para o interior – o tema da hospitalidade à luz do relato lucano Lc 10, 38-42*.

No primeiro capítulo, procuramos descrever os traços da hospitalidade no seio da cultura clássica e judaica. Segundo Aristóteles, o Homem é um ser político, ou seja, que (con)vive na *polis* com outros. Esta sociabilidade instaura a dramática do encontro e do reconhecimento, onde o tópico do acolhimento se torna central. Inúmeras imagens sobre a hospitalidade atravessam as obras clássicas, tanto nos escritos poéticos do chamado ciclo homérico como nos escritos filosóficos. Igual verificação podemos fazer

¹ ANÓNIMO, «Manuscrito Coislin 126», 157, in CAMPO, Cristina – DRAGHI, Piero, *Ditos e Feitos dos Padres do Deserto*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2003, p. 112.

no AT. O povo de Israel é acolhido por Deus como um filho que necessita de proteção, de sustento e de carinho. Na História da Salvação, Deus foi persistentemente representado como um anfitrião cheio de prodigalidade, e as práticas hospitaleiras encontram eco contínuo. Como peregrino ou sedentário, o Povo de Israel, no convívio com outros povos, experimenta também a hospitalidade quer como hóspede quer como anfitrião. Nos ensinamentos da *Mishna*, a hospitalidade humana remete para a hospitalidade divina. Podemos dizer que a atenção e o cuidado pelo outro, especialmente para com o hóspede, estará no âmago da revelação bíblica, tanto vetero como neotestamentária. A comunidade das origens, concretamente a figura de Paulo, bebendo das fontes do Evangelho, constroi-se do lado da hospitalidade.

No segundo capítulo entramos no Evangelho de Lucas. Recorrendo aos instrumentos do método narrativo, deambulamos com Jesus e os seus discípulos pela macro-estrutura e pelo contexto do relato evangélico. Definindo como ponto de partida Lc 9, 51, observamos Jesus no caminho para Jerusalém, lugar onde será exaltado. A casa de Marta e Maria torna-se o momento culminante da sua atividade missionária e de pregação. Na casa de Betânia, será visível que o discípulo acede ao Mestre através do serviço e, sobretudo, da escuta.

No terceiro capítulo, propomo-nos perceber o mecanismo e as linhas teológicas da perícope de Lc 10, 38-42. Com o auxílio das ciências sociais, tentaremos decifrar as várias chaves estratégicas com que Lucas redige a experiência da pessoa de Jesus, concretamente no espaço da casa e da mesa.

De fora para dentro, do exterior para o interior: acreditamos que a compreensão de Jesus exige esse trânsito que o evangelista Lucas descreve de forma tão inesquecível. Esse trânsito, e só esse, constroi-nos como discípulos.

CAPÍTULO I: HOSPITALIDADE COMO LUGAR DE RECONHECIMENTO DO OUTRO

«Será que a hospitalidade não perturba o meu “eu”?»²

Numa abordagem à sociedade contemporânea, Jacques Derrida anatomiza uma série de conceitos fundadores. E é assim que ele chega à leitura crítica da hospitalidade praticada na cultura clássica:

«O estrangeiro (...) continua a pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, mas é aquela imposta pelo dono da casa, o anfitrião, o senhor, o poder, a nação, o estado, o pai, etc. O dilema da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós. Ora, se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já partilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e falar-se-ia a propósito dele em asilo e em hospitalidade»³.

A hospitalidade cria barreiras sociais e culturais; todavia, o filósofo defende uma *«nova ética da hospitalidade enquanto relação à alteridade ou à singularidade do*

² DERRIDA, Jacques, *Adieu*, Stanford University Press, Stanford, 1999, p. 51.

³ Id., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997, p. 21.

outro»⁴, que não se deve limitar ao «*laço familiar, social, político, jurídico, étnico, comunitário, da nação e do povo*»⁵, mas converge para um pacto incondicional, que conduz ao encontro e que se opõe a violência⁶.

Será possível falar, hoje, de hospitalidade? Segundo Christine Pohl, a perda da dimensão moral da hospitalidade é sinónimo do eclipse da tradição cristã, pois a hospitalidade, numa sociedade individualista e economicista, reduz-se ao pequeno núcleo familiar ou à grande indústria da hospitalidade (hotéis, albergues, etc.)⁷. Porém, Julian Pitt-Rivers, etnógrafo e antropólogo, diz que é ainda possível falar de hospitalidade, pois esta é um fenómeno universal, praticado de diferentes formas por todas as culturas do mundo⁸.

No Mediterrâneo antigo, especialmente nas culturas grega, judaica e cristã, a hospitalidade ocorre através de cinco formas: 1) hospitalidade pública, praticada entre Estados; 2) hospitalidade no Templo, fenómeno que ocorre nas peregrinações; 3) hospitalidade económica, ou seja, hospedaria que cobra pelo serviço de acolhimento; 4) hospitalidade privada, onde o anfitrião abre a sua casa ao hóspede; 5) hospitalidade como uma «*theoxenic*»⁹, ou seja, acolhimento de alguém porque poderia ser um deus, que visita os mortais¹⁰. Nestas culturas, o acolhimento do outro pode ocorrer em qualquer lugar e momento, concretizando-se na generosidade do anfitrião em alimentar,

⁴ BERNARDO, Fernanda, «A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, Reinventar a cidadania (II)», *RFC* 22, 2002, p. 421.

⁵ *Id.*, *op. cit.*, p. 423.

⁶ Cf. BOERSMA, Hans, «Violence», in VANHOOZER, Kevin J. – BARTHOLOMEW, Craig G. – TREIER, Daniel J. (eds.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005, pp. 834-835.

⁷ Cf. POHL, Christine D., *Making Room – Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, p. 3.

⁸ Cf. PITT-RIVERS, J., *The Fate of Shechem or The Politics of Sex – Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 94–112.

⁹ ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels – Early Christian hospitality in its Mediterranean setting*, New Testament Monographs 8, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2005, p. 95.

¹⁰ Cf. FITZGERALD, John Thomas, «Hospitality», in EVANS, Craig A. – PORTER, Stanley E. (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, p. 522.

alojar, proteger e criar laços de amizade com o hóspede¹¹, que chega à tenda ou bate à porta da casa. Desta forma, a hospitalidade é dar lugar ao outro e, por sua vez, é uma forma de serviço a Deus, no Judaísmo e no Cristianismo, e aos deuses, especialmente a Zeus, protetor dos hóspedes, na cultura greco-romana.

A necessidade e a responsabilidade de atender à carência de abrigo são uma obrigação para toda a humanidade. Numa análise comparativa, historiadores e exegetas¹² chegaram à conclusão de que os povos mediterrânicos desenvolveram uma variedade de ritos hospitaleiros que devem ser cumpridos pelo anfitrião e pelo hóspede:

- 1) saudação;
- 2) oferta formal da hospitalidade;
- 3) cordialidade ou hostilidade, conforme a oferta é aceite ou não;
- 4) lava-pés;
- 5) oferta concreta de um primeiro lugar para o repouso;
- 6) oferta de uma bebida (vinho, água ou leite);
- 7) oferta de alimentos;
- 8) preparação de um quarto para dormir;
- 9) garantia de proteção, enquanto decorre a hospitalidade;
- 10) cuidado dos animais do viajante;

¹¹ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality – Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2001, p. 1.

¹² Cf. FIELDS, Weston W., *Sodom and Gomorrah – History and Motif in Biblical Narrative*, col. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 231, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, p. 56; FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42) – La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, col. Institución San Jerónimo 30, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1995, pp. 111-159; ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality of the Lord a Reconsideration of Psalm 23,5-6», *BIB* 86 (3), 2005, p. 394.

11) reciprocidade (se o hóspede quiser retribuir a hospitalidade, pode oferecer algo [não é obrigatório¹³]);

12) acompanhamento por algum tempo do hóspede na sua caminhada de partida.

Na hospitalidade, o anfitrião que convida abre o espaço privado da sua própria casa ou da sua consciência pessoal. Na hospitalidade há uma transformação, pois o espaço privado deixa de ser restrito¹⁴. Somos aí convidados a contactar com o outro já com olhos diferentes. No estudo do relato bíblico de Lc 10, 38-42, a porta da hospitalidade abre-se para acolher Jesus, o hóspede, na aldeia de Betânia, na casa e na mesa das duas irmãs. Tendo presente este episódio lucano, vamos ao longo deste estudo verificar, na cultura helénica, judaica e cristã, a mecânica da hospitalidade.

1. NO MUNDO GRECO-ROMANO, ESPECIALMENTE NA LITERATURA HOMÉRICA

A cultura clássica ocidental, especialmente no ciclo da literatura homérica, oferece um grande contributo para a compreensão do conceito de hospitalidade nos primeiros séculos do Cristianismo, como afirma o exegeta Andrew Arterbury: «a hospitalidade homérica continuou a ter um papel de destaque na vida social do mundo greco-romano e, também, no período de tempo em que Lucas [evangelista e investigador] estava escrevendo»¹⁵. São Lucas, quando elaborava a sua obra em díptico (Lc-Act), tinha presente o conhecimento da literatura helénica, que certamente usava.¹⁶

¹³ O hóspede não tem a obrigação de partilhar informações pessoais, mas pode retribuir a hospitalidade com notícias da sua terra ou dos lugares por onde viaja, com previsões de boa sorte e com expressões de gratidão. Cf. MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», *BTB* 21 (1), 1991, p. 15.

¹⁴ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 6.

¹⁵ ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, pp. 15.27.

¹⁶ Cf. TALBERT, Charles H., *Reading Luke – A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Smyth & Helwys Publishing, Georgia, 2002, p. 7; TALBERT, Charles H., *Reading Acts – A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Crossroad, New York, 1997, pp. 4-5.47.

Na cultura grega, existem duas palavras para descrever a hospitalidade: 1) *ξένος* expressa o acolhimento de «*alguém* [um estrangeiro, um estranho, um hóspede...] *com quem o anfitrião tem deveres de hospitalidade*»¹⁷; ato esse que, porém é visto como um encontro de duas pessoas totalmente desconhecidas; 2) *Φιλοξενία* designa a relação amigável que brota da hospitalidade e leva à criação de laços familiares¹⁸. Contudo, o simples facto de se praticar a hospitalidade de forma permanente ou temporária, segundo Aristóteles, é considerado uma «*virtude*»¹⁹ que permite entrar em contacto com o outro, através de ações concretas: alimentar, alojar, proteger e auxiliar o estrangeiro ou o viajante, tanto amigo da família como, em alguns casos, estranho ou forasteiro²⁰.

Na literatura homérica, Ulisses é o paradigma do homem em busca de hospitalidade. Durante a sua viagem, há relações amigáveis que se constroem, pois a hospitalidade é convite à relação. Contudo, ser acolhido exige uma moderação, pois nenhum hóspede ou anfitrião se deve impor:

*« [...] Censuro antes o homem que,
como anfitrião, ama os hóspedes em demasia, ou então
em demasia os odeia: o melhor em tudo é a moderação.
Fica igualmente mal incitar a partir um hóspede
que não quer regressar, como reter quem deseja partir.
Deve estimar-se o hóspede quando está presente,
e mandá-lo embora quando quer partir» (Canto XV, 69-74)²¹.*

¹⁷ O'GORMAN, Kevin D., «Modern Hospitality, Lessons from the past», in *The Journal of Hospitality and Tourism Management* 12 (2), 2005, pp. 141.

¹⁸ Cf. FITZGERALD, John Thomas, «Hospitality», p. 522

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1123 a3, (edição bilingue) (trad. de Maria Araújo y Julio Marias), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002^{8ed}, p. 58.

²⁰ Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 16; KOENIG, John, «Hospitality», in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of religion* 6, New York, 2005^{2ed}, p. 4139.

²¹ HOMERO, *Odisseia*, (edição bilingue), (trad. do grego por Frederico Lourenço), Biblioteca de Editores Independentes, Cotovia, Lisboa, 2010, p. 224.

1.1. A prática da hospitalidade na cidade

Ulisses, ao chegar ao reino feácio, governado pelo rei Alcínoo e pela rainha Arete, é informado pela deusa Atenas de que a população não sabe acolher os estrangeiros ou os hóspedes: *«esta população não é muito amiga de estrangeiros, nem é seu costume dar as boas-vindas a quem chega de longe»* (Canto VII, 32-33)²². Para Ulisses, imbuído da conceção helénica, a hospitalidade é algo expectável e, por isso, ele penetra no palácio do rei e, aos pés da rainha²³, pede meios para regressar à sua terra:

*«Arete, filha de Rexenor semelhante aos deuses! Chego
junto de ti e do teu esposo como suplicante, tendo muito
sofrido (...) Dai-me transporte, para que chegue à pátria»*
(Canto VII, 146-152)²⁴.

Findo o pedido, senta-se na cinza à espera. O pedido da hospitalidade, dirigido à rainha, não vai ser executado por esta, mas sim pelo rei, o chefe de casa na Grécia Antiga²⁵. Levanta-se um velho ancião e herói, Equeneu, que procura comover o coração do rei, recordando-lhe as boas maneiras de acolher um hóspede. O rei Alcínoo abre o seu coração, deixando de parte qualquer hostilidade, para se encontrar com o forasteiro:

*«[Após ouvir Equeneu], levantou-o [Ulisses] da lareira e
sentou-o num trono luzente,
do qual se levantara seu filho, o bondoso Laodamante;
(...) uma serva trouxe um jarro com água para as mãos,
um belo jarro de ouro;
e água verteu numa bacia de prata.
E junto dele colou uma mesa polida.
A venerável governanta veio trazer-lhe o pão,*

²² HOMERO, *Odisseia*, p. 117.

²³ Cf. No mundo clássico, a hospitalidade *«é praticada por mulheres e por homens, mas tende a ser mais para os homens»* in ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 16.

²⁴ HOMERO, *Odisseia*, p. 120.

²⁵ Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 36.

assim como iguarias abundantes de tudo quanto havia.»

(Canto VII, 169-176)²⁶.

Perante este gesto hospitaleiro, Ulisses deixa de ser um inimigo ou um invasor do reino e cria laços amigáveis²⁷. Daí o rei regalar-lhe «*um banquete em sua honra, a oferta dos chamados presentes de hospitalidade*»²⁸. Após alguns dias com o hóspede, o rei termina com a seguinte máxima: «*Um hóspede e um suplicante valem como um irmão para o homem que atinja o mínimo do bom senso*» (Canto VIII, 546-547)²⁹. Desta forma, o rei descobre a verdadeira forma de estar com o outro, tratando-o fraternalmente e deixando-se levar pela escuta das suas façanhas heroicas:

*«Mas diz agora tu, com verdade e sem rodeios,
por onde vagueaste, a que terras de homens chegaste;
fala-me deles e das cidades que eles habitam,
tanto dos que acolhiam bem os hóspedes, tementes aos
deuses» (Canto VIII, 572-576)³⁰.*

1.2. A porta de casa que se abre

Na literatura homérica, a grande parte das narrativas sobre a hospitalidade centra-se à volta da casa³¹. Homero faz da *Odisseia* o grande livro clássico do acolhimento, onde há sempre um portal doméstico, à espera de acolher um estrangeiro, um hóspede ou um estranho:

²⁶ HOMERO, *Odisseia*, p. 121.

²⁷ Cf. BOLCHAZY, Ladislaus J., *Hospitality in Antiquity - Livy's Concept of Its Humanizing Force*, Ares Publishers, Chicago, 1977, pp.18-20; in ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 28.

²⁸ PEREIRA, Maria Helena da Rocha, «Valores éticos na epopeia e na tragédia Grega», in *Revista Nortemédica* 44, 2010, pp. 33-37 [consultado 17-04-2012], p. 33.

²⁹ HOMERO, *Odisseia*, p. 143.

³⁰ HOMERO, *Odisseia*, p. 144.

³¹ Cf. O'GORMAN, Kevin D., «Dimensions of hospitality – exploring ancient and classical origins», in LASHLEY, Conrad, LYNCH, Paul and MORRISON, Alison (ed.), *Hospitality – A Social Lens*, Elsevier, Oxford, 2007, p. 19.

*«Salve, estrangeiro! Serás estimado em nossa casa;
e depois de teres comido me dirás de que tens necessidade»
(Canto I, 123-124)³²*

Ulisses, o bravo herói da *Odisseia*, é o hóspede por excelência à procura de um teto. Após vinte anos de aventuras, disfarça-se de mendigo, chega a casa e não é reconhecido pela sua esposa, Penélope, mas unicamente pelo seu fiel cão, Argos, que depois acaba por morrer. Diante da casa, é atacado por uma matilha e Ermeu, guardador de porcos e escravo da sua casa, socorre-o e oferece-lhe hospitalidade, sem o reconhecer. Perante a generosa hospitalidade, o mendigo (Ulisses) agradece a Ermeu e pede que Zeus e os restantes deuses o recompensem.

*«Mas anda, ancião; vamos agora para o casebre,
para depois satisfazeres o desejo da comida e bebida
e me mostrares donde és e as desgraças que sofreste.
Assim falando conduziu-o ao casebre o divino porqueiro,
fê-lo sentar, espalhando espessa caruma no chão
e por cima a pele de uma cabra selvagem e lanzuda,
em que dormia, grande e peluda; e Ulisses alegrou-se
pelo modo como fora recebido» (Canto XIV, 45-48)³³.*

A hospitalidade, no mundo clássico, é vista sempre como um pacto sagrado, estabelecido entre pessoas, famílias, tribos ou, até mesmo, entre países³⁴. Maria Helena da Rocha Pereira diz que no mundo clássico existem três conceitos que se interligam mutuamente *«lealdade, hospitalidade e juramento»³⁵*, o que é demonstrado no Canto VI

³² HOMERO, *Odisseia*, p. 28.

³³ HOMERO, *Odisseia*, p. 227.

³⁴ Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 17.

³⁵ PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Valores éticos na epopeia e na tragédia Grega*, p. 32.

da *Ilíada*, onde dois guerreiros, preparando-se para um combate, se recordam do vínculo hereditário e sagrado da hospitalidade e findam o combate:

*«Evitemos a lança um do outro por entre a multidão.
Há muitos troianos e seus famigerados aliados para eu
matar (...) Mas troquemos agora as nossas armaduras,
para que até estes aqui saibam que amigos paternos
declarados ser um do outro.» (Canto VI, 226-233)³⁶*

Agasalhar o outro não se limita a um simples e único gesto de acolher, mas cria laços ou vínculos duradouros, que devem ser passados de geração em geração e de família em família³⁷. No mundo da mitologia grega³⁸, os deuses visitam e convivem com os homens, muitas vezes disfarçando-se de mortais, que necessitam do abrigo dos comuns mortais³⁹. As portas das casas devem estar sempre disponíveis para acolher generosa e gratuitamente os hóspedes, pois, além de poderem acolher algum deus (especialmente o deus Zeus, que é o protetor dos hóspedes), essa é uma forma de criar relações (pessoais, sociais e económicas). Em prol da religião e do direito grego, o rei Alcínoo acolhe, em sua casa, Ulisses, o forasteiro, que é tratado com solicitude:

*«Longe habitamos, remotos, no mar repleto de ondas;
não há outros povos que connosco tenham associação.
Mas este homem infeliz até aqui vagueou: dele deveremos
tratar,
pois é de Zeus que vêm todos os estrangeiros e mendigos;
e qualquer dádiva, embora pequena, é bem-vinda.*

³⁶ HOMERO, *Ilíada*, (edição bilingue), (trad. do grego por Frederico Lourenço), Biblioteca de Editores Independentes, Cotovia, Lisboa, 2009, p. 138.

³⁷ Cf. KOENIG, John, «Hospitality», in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of religion* 6, New York, 2005^{2ed}, p. 4139; O'GORMAN, Kevin D., «Modern Hospitality», p. 143.

³⁸ Cf. KEVIN, D., «Modern Hospitality», pp. 142-143.

³⁹ Semelhante atitude pode observar-se na tradição judaica, quando o Patriarca Abraão decide acolher num banquete os três mensageiros divinos que estavam de viagem (Gn 18, 1-15).

*Portanto ao estrangeiro, ó servas, dai comida e bebida;
e banhai-o no rio, em local protegido do vento»
(Canto VI, 204-210)⁴⁰.*

1.3. O συμπόσιον e a escuta do hóspede

Na *Iliáda*, poema épico de Homero, o grande fator que provoca a devastadora guerra de Troia é a violação da hospitalidade⁴¹, durante um *συμπόσιον*. Menelau, rei de Esparta, decide organizar um grande banquete e convida Páris, filho mais novo de Príamo, rei de Troia. Os banquetes gregos eram compostos por duas partes: o jantar (saboreavam-se os belos prazeres da comida) e o *συμπόσιον*, que representa um dos «*símbolos da hospitalidade helénica*»⁴², onde se bebia e dialogava. No simpósio, «*após o banquete, os chefes [reunião e homens] reuniam-se em conselho de guerra ou para um momento de descanso, durante o qual escutavam os relatos de seu hóspede ou o canto heroico do músico da cítara*»⁴³.

Na literatura homérica, a hospitalidade é marcada sobretudo pela revelação da identidade do hóspede, que habitualmente acontece no fim do *συμπόσιον*⁴⁴. Na escuta do hóspede, o anfitrião e os demais convidados têm informações de onde o hóspede viajou⁴⁵ e, acima de tudo, descobrem a sua identidade, como afirma José Tolentino Mendonça:

⁴⁰ HOMERO, *Odisseia*, p. 112.

⁴¹ Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Valores éticos na epopeia e na tragédia Grega*, p. 34.

⁴² MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus – uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004, p. 69.

⁴³ VETTA, Massimo, «A cultura do symposion», in FLANDRIN, Jean-Louis – MONTANARI, Massimo (eds.), *História da Alimentação*, Estação Liberdade, São Paulo, 1998^{4ed}, p. 170.

⁴⁴ Cf. EVANS, Craig A. – PORTER, Stanley E. (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, USA, 2000, p. 522.

⁴⁵ Éolo hospeda Ulisses e os seus companheiros durante um mês. Ao longo desse tempo, Éolo pede informações sobre tudo o que Ulisses sabia e, em sinal de gratidão, oferece-lhe um saco com ventos propícios para a viagem. (Cf. Canto X, 14-26, in HOMERO, *Odisseia*, p. 162).

«O simpósio é também o momento, por excelência, da revelação, pois “todo o hóspede traz como dom a narração da sua história”. A hospitalidade é um pacto de linguagem. É um espaço/tempo onde o contar se realiza no contar-se. Diante dos que escutam, abre-se a possibilidade autobiográfica, que permite recompor os fragmentos, enlaçar os fios quebrados, encontrar as palavras que segredam a íntima arquitetura da vida. Podemos evocar Ulisses, que nas diversas etapas do seu retorno a Ítaca assume o estatuto de hóspede, e vai revelando, progressivamente, a sua identidade»⁴⁶.

Neste contexto, o jovem Páris, acolhido da melhor forma, rompe com o pacto sagrado da hospitalidade, raptando a mais bela mulher, Helena, que era esposa de Menelau, rei de Esparta. Perante esta atitude, assiste-se a um questionamento da hospitalidade, vista como um vínculo sagrado, aqui transformada em hostilidade.

2. NO MUNDO BÍBLICO

Bietenhard apresenta a hospitalidade greco-romana como uma atitude de cortesia para com o estrangeiro e o mendicante que são envidados por Zeus:

«Para o grego, é um sinal de barbárie deixar o estrangeiro sem a proteção do direito e tratá-lo arbitrariamente (...). Em Roma, na época imperial, o estrangeiro estava teoricamente privado de direito e excluído do culto. Já na época homérica, encontramos o sistema de hospitalidade como instituto social fixo, até ao final da tardia antiguidade. Gregos e Romanos motivaram

⁴⁶ MENDONÇA, José Tolentino, *A Leitura Infinita – Bíblia e Interpretação*, col. Peninsulares 90, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008^{2ed}, p. 162.

o costume da hospitalidade, ainda que com o temor da ordem de deus e não pelo amor ao homem (...)»⁴⁷.

A hospitalidade só começa quando a porta do coração do anfitrião se abre e se deixa contagiar pelo encontro, pela escuta e pela partilha do hóspede⁴⁸. No Próximo Oriente, especialmente no mundo bíblico, a hospitalidade é o ato de saber receber bem o outro, que deixa de ser um estranho para ser um hóspede. Isso, porém, obedece a um conjunto de costumes e práticas⁴⁹, que acompanham todo o processo. Seguindo as leituras que alguns exegetas fazem das narrativas bíblicas⁵⁰, elaborámos um quadro que sintetiza as várias práticas e costumes do rito da hospitalidade:

| Costumes e práticas | AT | NT |
|---|---|---|
| Vinda do hóspede e acolhimento por parte do anfitrião | Quem são os hóspedes? | |
| | - Enviados de Deus: Gn 18,2; 19,1; 24,29; - Fugitivos: Jz 4, 17-18; 19, 3; Sl 23, 5-6. | - Jesus: Lc 10, 38-42; 11, 37-53; Mc 7, 17 - Jesus e os seus discípulos: Mc 2, 15-17; - Discípulos: Act 9, 43; 10, 48. - Paulo: Act 16, 15.34. |
| | Em que modalidade se dá a hospitalidade? | |
| | - Encontro: Gn 18, 1-2; Jz 6, 11-12a; Jz 13, 3. - Após uma longa viagem: Gn 24; jz | - Após a saída da sinagoga: Mt 8,14-17; Mc 1,29-34; Lc 4, 38-41. - Após o chamamento: Mc 2, 15- |

⁴⁷ BIETENHARD, Hans, «ξένος», in DENT, vol. II, p. 160.

⁴⁸ Cf. MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», pp. 13-21.

⁴⁹ Cf. MALINA, Bruce J., «Hospitality», in *HCBD*, p. 440.

⁵⁰ Cf. ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality», p. 394; FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, pp. 111-159; KOOV, V. H., «Hospitality», *TIDB*, p. 654.

| | | |
|----------------------------|--|---|
| | <p>19, 3.11-15a; Tb 7, 1.</p> <p>- Vinda por ordem de Deus: 1 Rs 17, 8-9</p> <p>- De passagem: 2 Rs 4, 8; Jz 19, 18.</p> | <p>17;</p> <p>- Após uma longa viagem: Mc 5, 38-43; Lc 10, 38;</p> <p>- Fugindo das multidões: Lc 11, 37-53;</p> |
| Quem é o anfitrião? | | |
| | <p>- Deus: Is 25, 6-9</p> <p>- Um homem: Gn 18, 19; 24; Jz 6; 13; 19.</p> <p>- Uma mulher: Js 2, 1-24; Jz 4, 18; 1 Rs 17, 10b; 2 Rs 4, 11b.</p> <p>- Uma mulher pobre: 1 Rs 17</p> <p>- Um casal rico: 2 Rs 4, 8</p> <p>- Um estrangeiro: Js 2, 1-24; Gn 24, 28-32a)</p> <p>- Uma família: Jz 19, 1-10; 19, 16-20; Tb 7, 1b-8.</p> | <p>- Deus: Ap 19, 6-9</p> <p>- Sogra de Pedro: Mt 8, 14-17; Mc 1, 29-34; Lc 4, 38-41.</p> <p>- Jesus: Mc 2, 1-12.</p> <p>- Levi: Mc 2, 15-17.</p> <p>- Chefe da sinagoga: Mc 5, 38-43.</p> <p>- Simão, o leproso: Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13; Lc 7, 36-50; Jo 12, 1-11.</p> <p>- Fariseu: Lc 7, 36-50; 11, 37-53.</p> <p>- Discípulos: Lc 24, 13-35.</p> <p>- Simão, o curtidor: Act 16, 34-.</p> <p>- Cornélio: Act 10, 48.</p> |
| Convite ou pedido? | | |
| | <p>- O hóspede pede: Gn 24, 23; Jz 19, 18-19; Js 2, 1b-3; 1 Rs 17, 10-11;</p> <p>- O anfitrião convida: Gn 18, 2-5; 19, 1-3; Jz 4, 17; 6, 18; 13, 10; 19, 2-9</p> <p>- Rejeição do hóspede: Gn 19, 4-11; Js 19, 15b</p> | <p>- O hóspede pede:</p> <p>- O anfitrião convida: Lc 4, 38-41; 7,36-50; 11, 37-53; 24, 13-35; Mt 8, 14-17; 26, 6-13; Mc 1,29-34; 2, 15-17; 5, 38-43; 14, 3-9; Jo 12, 1-11;</p> |

| | | |
|--|---|--|
| | | - Rejeição do hóspede: Lc 4, 28-29. |
| Serviços | Como servir o hóspede? | |
| ao hóspede | <p>- Comida e bebida: Gn 18, 5-8; 19, 3b; 24, 33.54; 43,34; Jz 4, 19; 6, 21; 13, 16; 19, 4.6.21; 1 Sm 9, 24; 10, 4; 2 Sm 12, 4; 1 Rs 17, 10.12-16; 2 Rs 4, 8; Tb 7, 9-11; Is 25, 6-9.</p> <p>- Lava-pés: Gn 18, 4; 19, 2; 24, 32; Jz 19, 21;</p> <p>- Alojamento: Gn 19, 2; 24, 23.25.54; Js 2, 1; 19, 4-20; Jz 4, 19; 19, 21; 1 Sm 9, 25; 2 Rs 4, 10; Tb 6, 11.</p> <p>- Proteção: Gn 19,7-8; Js 2,4; Jz 9,18 e 19,23. Cf Jz 4,17-22 e Jr 14,8.</p> <p>- Cuidar dos animais do hóspede: Gn 24, 14-61; Jz 19, 21.</p> | <p>- Comida e bebida: Mt 8,14-17; Mc 1,29-34; 2, 15-17; Lc 4, 38-41; 7, 36-50; 10, 38-42; 11, 37-53; 14, 1-11; 15, 2; 22, 7-38; 24, 28-35. 36-49; Ap 19, 6-9.</p> <p>- Lava-pés: Lc 7,36-46; 11, 37-53; Jo 13,1-15; 1Tm 5,10.</p> <p>- Unção dos pés com perfume: Mc 14, 3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,36-50; 11, 37-53; Jo 12,1-11.</p> |
| As palavras do hóspede, escutadas pelo anfitrião | O hóspede anuncia: | |
| | <p>- Um nascimento: Gn 18, 10; Jz 13, 3; 2 Rs 4, 12-16.</p> <p>- Um juízo ou uma catástrofe: Gn 19, 12-13.</p> <p>- Uma promessa de Deus: Gn 24, 33-50; Tb 7, 9-11; Js 2, 14.</p> <p>- Uma missão: Jz 6, 12-16.</p> | <p>- O Reino de Deus por meio de ensinamentos (Mc 2, 1-12; Act 2, 42; 5, 42; 18, 11; 20, 7-12. 20; 28, 30-31); de curas (Mc 2, 1-12; 7, 24-30; Act 9, 10-19. 32-35. 36-43; 20, 7-12; 28, 7-10); de conversões: (Mc 2, 15-17); de ressurreições</p> |

| | | |
|------------|---|--|
| | <ul style="list-style-type: none"> - Uma profecia: 1 Rs 17, 14. - Um desejo: Jz 4, 20; 18-19. | (Mc 5, 38-43); de parábolas (Mc 7, 17; Lc 6, 47-49; 7, 40-42); de gestos (Lc 24, 13-35) - Condenação do farisaísmo (Lc 11, 37-53) |
| | Como é que as palavras são acolhidas ou qual a reação do anfitrião? | |
| | <ul style="list-style-type: none"> - Interroga-se: Gn 18, 12; Js 6, 13.15; 2 Rs 4, 16. - Escuta-se: Gn 18, 10-15; Jz 6, 13-15; - Coloca-se em prática o que se ouve: Gn 19, 12-14; 24, 48; Js 2, 1; 2, 21; Jz 19, 1.10; 1 Rs 17, 14-16; 2 Rs 4, 17. - Não se colabora com o hóspede: Jz 4, 21. 1 Rs 17, 14. | <ul style="list-style-type: none"> - Interroga-se e questionam o hóspede: Mc 2, 15-17; Lc 11, 37-53 - Descubrem quem é o hóspede: Lc 24, 13-35 - Gozam: Mc 5, 40; |
| Despedida | Como se dá a despedida? | |
| do hóspede | <ul style="list-style-type: none"> - Acompanha o hóspede: Gn 18, 16. - Forma simples: Js 2, 21; Gn 24, 54-61; Js 19, 17-28; Js 6, 21-23. - Não se menciona: Gn 19; Js 4; 1 Rs 17; 2 Rs 4 | <ul style="list-style-type: none"> - Desaparece sem dizer nada: Lc 24, 13-35. |

Na Sagrada Escritura, todas as narrativas da hospitalidade fazem parte de um contexto religioso e sociocultural⁵¹. Há ali uma multiplicidade de termos para designar o ato de acolher ou de praticar a hospitalidade. No AT, não existe propriamente um termo

⁵¹ Cf. FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, p. 129.

técnico para hospitalidade⁵² (é um amplo e transversal campo semântico) e, do mesmo modo, o NT usa um conjunto diversificado de termos gregos⁵³:

Termo גור no AT⁵⁴, traduzido por:

- a) permanecer com um hóspede ou estrangeiro
- b) peregrinar ou viajar;
- c) habitar com alguém;
- d) acolher alguém e viver com essa pessoa (hospitalidade);
- e) reunir-se com;
- f) criar contendas;
- g) ter medo de.

| Termo | Total | Versículos Bíblicos |
|-------|-------------|---|
| גור | 104 (AT) | <p>10x: Gn 12, 10; 19, 9; 20, 1; 21, 23.34; 26, 3, 32, 4.5; 35, 27; 47, 4.</p> <p>4x: Ex 3, 22; 6, 4; 12, 48.49;</p> <p>11x: Lv 16, 29; 17, 3.8.10.13; 18, 26; 19, 33.34; 20, 2; 22, 18; 25, 6.45.</p> <p>8x: Nm 9, 14; 15, 14.16.26.29; 19, 10; 22, 3.</p> <p>6x: Dt 1, 17; 18, 6.22; 26, 5; 32, 27.</p> <p>1x: Js 20, 9.</p> <p>6x: Jz 5, 17; 17, 7.8.9; 19, 1.16.</p> <p>1x: Rt 1, 1.</p> <p>1x: 1 Sm 18, 15.</p> <p>1x: 2 Sm 4, 3.</p> <p>1x: 1 Rs 17, 20.</p> <p>3x: 2 Rs 8, 1.2; 9, 27.</p> <p>1x: 1 Cr 16, 19.</p> <p>1x: 2 Cr 15, 9.</p> <p>1x: Esd 1, 4.</p> <p>4x: Jb 19, 15.29; 28, 4; 41, 25.</p> <p>11x: Sl 5, 5; 15, 1; 21 (22), 24; 32 (33), 8; 55 (56), 7; 58 (59), 4; 60 (61), 5; 104 (105), 12.23; 119 (120), 5; 139 (140), 3.</p> <p>7x: Is 5, 17; 11, 6; 16, 4; 23, 7; 33, 14; 52, 4; 54, 15.</p> |

⁵² O termo hebraico que melhor se aproxima do ato de acolher alguém ou de praticar a hospitalidade é גור, apesar dos seus múltiplos significados. Cf. KOOV, V. H., «Hospitality», DEBNB, p. 654.

⁵³ Cf. JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», in *JCT* 3 (1), 2002, p. 4.

⁵⁴ Cf. KELLERMANN, D., «גור (gûr)», in TDOT, p. 439-449.

| | | |
|--|--|--|
| | | 15x: Jr 30, 23; 35, 7; 42, 15.17.22; 43, 2.5; 44, 8.12.14.28; 49, 18.33; 50, 40; 51, 38. 1x: Lm 4, 3. 6x: Ez 14, 2.7; 20, 8; 22, 7.29; 47, 22.23 1x: Os 10, 5; 2x: Na 2, 11.13. |
|--|--|--|

| |
|--|
| Termo δέχομαι no NT ⁵⁵ , traduzido por: |
|--|

- a) tomar algo pela mão;
- b) ser bem-vindo;
- c) agradável ou favorável;
- d) receber alguém ou aceitar a Palavra de Deus;
- e) suportar;
- f) mostrar hospitalidade para com alguém;
- g) relacionar se com.

| Termo | Total | Versículos Bíblicos |
|---------|---------|--|
| δέχομαι | 48 (NT) | 5x: Mt 10, 14.40; 11, 14; 18, 5. 3x: Mc 6, 11; 9, 37; 10, 15. 14x: Lc 2, 28; 8, 13; 9, 5; 9,11; 9, 48; 9, 53; 10, 8; 10,10; 16, 4. 6.7.9; 18, 17; 22, 17. 1x: Jo 4, 45. 9x: Act 3, 21; 7, 38; 7, 59; 8, 14; 11, 1; 17, 11; 21, 17; 22, 5; 28, 21. 1x: 1 Cor 2, 14. 6x: 2 Cor 6, 1; 7,15; 8, 4.17; 11,4. 1x: Gl 4, 14. 1x: Ef 6, 17. 1x: Fl 4, 18. 1x: Cl 4, 10. 1x: 1 Ts 1, 6; 2,13. 1x: 2 Ts 2, 10. 1x: Hb 11, 31. 1x: Tg 1, 21. |

⁵⁵ Cf. LINK, Hans-Georg, «δέχομαι», in *DTNT*, vol. IV, pp. 23-29.

Termo φιλόξενος no NT⁵⁶, traduzido por:

- a) amor ou amizade pelos estrangeiros (hospitalidade);
- b) relação amistosa entre o hóspede e o anfitrião.

| Termo | Total | Versículos Bíblicos |
|-----------|--------|---|
| φιλόξεμος | 2 (NT) | 1x: Rm 12, 13; 1x: Hb 13, 2. |

Termo ξενοδοχέω no NT, traduzido por:

- a) Praticar a hospitalidade para com um hóspede.

| Termo | Total | Versículos Bíblicos |
|-----------|--------|------------------------|
| ξενοδοχέω | 1 (NT) | 1x: 1 Tm 5, 10. |

Termo ἐπιδέχομαι no NT⁵⁷, traduzido por:

- a) acolher alguém como um hóspede;
- b) aceitar ou receber.

| Termo | Total | Versículos Bíblicos |
|------------|--------|--------------------------|
| ἐπιδέχομαι | 2 (NT) | 2x: 3 Jo 1, 9.10. |

Termo ξενία no NT⁵⁸, traduzido por:

- a) acolher um hóspede ou um estrangeiro;
- b) alojamento de um hóspede ou um estrangeiro.

| Termo | Total | Versículos Bíblicos |
|-------|--------|---|
| ξενία | 2 (NT) | 1x: Act 28, 23; 1x: Fl 1,22. |

⁵⁶ Cf. GUNTHER, Walter, «φιλέω», in DTNT, vol. I, pp. 117-119.

⁵⁷ Cf. LINK, Hans-Georg, «δέχομαι», in DTNT, vol. IV, pp. 23-29.

⁵⁸ Cf. STÄHLIN, Gustav, «ξένος», p. 5-102.

2.1. No Judaísmo

Segundo Koenig, a prática da hospitalidade não é um costume exclusivo da cultura grega, mas está igualmente enraizado na cultura judaica⁵⁹. O conceito de hospitalidade, no Judaísmo, apresenta características semelhantes às das grandes culturas e sociedades do Mediterrâneo, especialmente a helénica⁶⁰: a) tipo de hospitalidade do estrangeiro ou do viajante; b) procurar atender as necessidades dos hóspedes, inclusive a proteção; c) fomentar uma relação com o hóspede; d) hospitalidade que ocorre num ambiente público ou privado.

Apesar dos traços semelhantes, o Judaísmo marca a diferença, na medida em que acentua o monoteísmo e a fidelidade às Escrituras judaicas⁶¹. Na Escritura judaica, a hospitalidade funda-se na relação de Deus para com o povo de Israel e, por conseguinte, com toda a humanidade⁶². Ela torna-se um dever sagrado e a sua recusa é considerada uma ofensa⁶³. Acolhendo, gratuitamente, três mensageiros divinos, o Patriarca Abraão torna-se «*um modelo para a hospitalidade do povo de Israel*»⁶⁴, como está patente nas narrativas veterotestamentárias:

| <u>Pentateuco</u> |
|---|
| 1. Abraão é hóspede na corte do Faraó (Gn 12, 16s) |
| 2. Abraão é acolhido por Melquisedec (Gn 14,18s) |
| 3. Viajantes são acolhidos por Abraão (Gn 18, 1-8) e por Lot (Gn 19, 1-11) |
| 4. Abraão e Sara são hóspedes na cidade do rei de Guerar, Abimélec (Gn 20, 14s) |
| 5. Abraão é hóspede na cidade dos hititas (Gn 23, 11) |
| 6. Labão é hóspede na casa de Rebeca (Gn 24, 31s) |
| 7. Isaac acolhe Abimélec com um banquete (Gn 26, 30s) |

⁵⁹ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 2.

⁶⁰ Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 55-56.

⁶¹ Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 56.

⁶² Cf. JANZEN, Waldemar, *Biblical theology of hospitality*, p. 9.

⁶³ Cf. MALINA, Bruce J., «Hospitality», p. 440.

⁶⁴ Cf. ARTERBURY, Andrew – E., BELLINGER, William H. JR, «"Returning" to the hospitality», p. 388.

| |
|---|
| 8. Jacob é hóspede na casa de Labão (Gn 29, 10-61) 9. José, no Egito, acolhe os seus irmãos num banquete (Gn 43, 31-34); o Faraó acolhe a sua família no Egito (Gn 43-47) 10. Jetro é hóspede de Moisés numa refeição (Ex 2, 15-22) 11. A Lei que convida ao respeito pelos estranhos, estrangeiros e hóspedes (Lv 19, 33-34; 23, 14; 25, 23; Dt 10,18s; 16, 11-12 ; 24, 17-18) 12. Cidades refúgio para acolher hóspedes (Nm 35,9-34) |
| <u>Livros Históricos</u> |
| 1. Raab, prostitua de Jericó, acolhe os espiões de Josué na sua casa (Js 2, 1-25) 2. Jael acolhe Sísera na sua tenda (Jz 4,17-22; 5,24-30) 3. Manoé acolhe o anjo do Senhor numa refeição (Jz 13, 13-23) 4. Homem de Efraim acolhe o levita e a sua concubina (Jz 19, 15-28) 5. Samuel hospeda Saul e o seu criado na sala do banquete (1 Sm 9,18-27). 6. Mefiboset, filho de Jónatas, é convidado a hospedar-se na casa de David, onde é alimentado (2 Sm 9, 7-13) 7. Parábola do profeta Nathan sobre onde se pratica a hospitalidade (2 Sam 12,4s) 8. Elias é hóspede na casa da viúva de Sarepta (1 Rs 17, 8-24) 9. Uma mulher rica de Chuném hospeda na sua casa o profeta Eliseu (2 Rs 4, 8s) 10. O rei de Israel, influenciado por Eliseu, hospeda os guerreiros inimigos sírios num banquete (2 Rs 6, 22s) |
| <u>Livros proféticos</u> |
| 1. Necessidade de alimentar e de abrigar os hóspedes (Is 58, 7) 2. Deus como um anfitrião (Is 25, 6-9) |
| <u>Livros sapienciais</u> |
| 1. Deus como um anfitrião (Sl 15, 1-5; 23, 5-6; 39,13) 2. Job que abre suas portas aos viajantes e estrangeiros (Jb 31,32), 3. Alguém que precisa de alojamento (Pr 27, 8) 4. A desconfiança por parte do anfitrião (Sir 11,34) 5. A condição do hóspede (Sir 29,24-28) |

2.1.1. O Homem é um hóspede sobre a Terra: aliança entre Deus e o povo de Israel

«O Senhor disse a Abrão: “Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei, engrandecerei o teu nome e serás uma fonte de bênçãos”»
(Gn 12, 1-3).

A função tipicamente religiosa da hospitalidade expressa-se no projeto salvífico de Deus para todos os homens, afirma Koenig⁶⁵. Na História de Israel, Deus faz uma aliança eterna com o povo, convidando-o a ser um hóspede, isto é, alguém que é acolhido por Deus e que precisa do Anfitrião (Deus) para sobreviver.

Na primeira parte livro do Géneses (Gn 1-11), o povo não pretende ser um hóspede, mas o proprietário da terra. Deus, através das Suas palavras, recorda-lhe a sua condição de hóspede⁶⁶: 1) Adão e Eva, num primeiro momento, são hóspedes no Jardim do Éden, mas, pelo pecado, decidem possuir o jardim, que era propriedade de Deus (Gn 1-3); 2) Caim, após matar Abel, é castigado por Deus e torna-se um estrangeiro ou *«vagabundo e fugitivo sobre a terra»* (Gn 4-5); 3) após o dilúvio, Deus envia Noé e a sua família para a Terra como hóspedes, mas devem obedecer às restrições, porque a terra é propriedade de Deus (Gn 6-10); 4) no desejo de reivindicar a condição de proprietários da terra, os homens constroem uma torre e uma cidade, mas Deus dispersa-os pela terra como estrangeiros (Gn 11). Na segunda parte, iniciada em Gn 12, Deus toma a iniciativa e promete criar um povo, doando-lhes uma nova terra (Gn 12).

Deus tira o Seu povo do Egito, terra da escravidão, e dá-lhe uma terra: *«Vós vistes o que Eu fiz ao Egito, como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe até mim»* (Ex 19, 4). Durante o percurso até à Terra prometida, Deus, como um bom

⁶⁵ FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped* (Lc 10, 38-42), p. 129

⁶⁶ Cf. JANZEN, Waldemar, *Biblical theology of hospitality*, p. 5-6.

anfitrião, caminha com o Seu povo, protegendo-o (Ex 14, 27), alimentando-o com o maná e com as codornizes (Ex 16, 1-21) e dando-lhe de beber (Ex 17, 1-6). O povo, obedecendo à voz de Deus, cria uma arca e um santuário para hospedar Deus durante o seu caminho.

Na chegada à Terra prometida, após a saída da terra do Egito e a travessia do árduo deserto, a Tora, nova lei que há de reger a Terra, informa que *«nenhuma terra será vendida definitivamente porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes»* (Lv 15, 23). Da condição de escravo (estrangeiro) e de viajante, o povo é acolhido como um hóspede numa terra que não se destina só ao povo de Israel, mas a todos os povos, onde os estrangeiros, as viúvas, os órfãos, os pobres e também os hóspedes gozam de direitos e deveres:

«Alegrar-te-ás na presença do Senhor, teu Deus, com os teus filhos, as tuas filhas, os teus servos e as tuas servas, o levita que viver dentro das portas da tua cidade, o estrangeiro, o órfão e a viúva que estiverem junto de ti, no santuário que o Senhor, teu Deus, tiver escolhido para ali estabelecer o seu nome. Recorda-te que foste escravo no Egito; guarda e cumpre fielmente estas leis» (Dt 16, 11-12).

«Não oprimirás um estrangeiro residente; vós conheceis a vida do estrangeiro residente, porque fostes estrangeiros residentes na terra do Egito» (Ex 23, 9).

«Se um estrangeiro vier residir contigo na tua terra, não o oprimirás. O estrangeiro que reside convosco será tratado como um dos vossos compatriotas e amá-lo-ás como a ti mesmo, porque fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou o Senhor, vosso Deus» (Lv 19, 33-34).

«Quando procederdes à ceifa na vossa terra, não ceifareis completamente a extremidade do vosso campo e não apanhareis as espigas caídas. Deixai-as para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou o Senhor, vosso Deus» (Lv 23, 22).

«Ele faz justiça ao órfão e à viúva, ama o estrangeiro e dá-lhe pão e vestuário. Amarás o estrangeiro, porque foste estrangeiro na terra do Egito» (Dt 10, 18-19).

«Não violarás o direito do estrangeiro e do órfão, nem receberás como penhor o vestido de uma viúva. Lembra-te que foste escravo no Egito e que o Senhor, teu Deus, dali te libertou. Por isso, te mando que cumpras esta ordem» (Dt 24, 17-18).

Na cultura judaica, a hospitalidade não se limita a um mero gesto de sociabilidade para com os hóspedes, mas é um caminho de aproximação de um «tu» desconhecido, que necessita de encontrar um lugar. A Terra partilhada obriga o homem à hospitalidade e a que nela se sentisse hóspede e estrangeiro. Desta forma, todo o caminho termina onde se quebram as barreiras sociais que possam existir. Esta é a Lei, inscrita no interior da Aliança de Deus com o seu povo, que convida a amar o outro.

A violação dos ritos e do direito de hospitalidade (Jz 4, 17-22) é, por exemplo, visível na atitude de Jael, mulher de Héber, que abre as portas da sua tenda para hospedar Sísera, general cananeu, mas que depois o mata de forma violenta. Segundo o código de hospitalidade, só o chefe de família é que podia hospedar alguém e não a mulher⁶⁷. Jael vai contra a política de Israel, impressa na Aliança, e desonra o seu marido. Sísera não devia ter pedido nem aceite a hospitalidade de uma mulher para entrar na sua casa⁶⁸. O autor sagrado cria um ambiente tenso e dramático, pois Sísera, ao aceitar o convite de Jael, viola o direito da hospitalidade e, como tal, a morte do

⁶⁷ Cf. MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», p. 16.

⁶⁸ Cf. MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», pp. 16-17.

convidado é aceitável⁶⁹. Desta forma, este relato bíblico apresenta-se, primeiramente, como uma narrativa da hospitalidade, mas, no decorrer do texto, manifesta-se como um episódio de funesta hostilidade.

2.1.2. De estrangeiro a hóspede

O teólogo contemporâneo Jean Daniélou afirma: «*a civilização cumpriu um passo decisivo no dia em que o estrangeiro de inimigo (hostis) se tornou hóspede (hospes), isto é, no dia em que a comunidade humana foi criada*»⁷⁰. A hospitalidade bíblica não se limita ao seio familiar ou aos amigos, mas também acontece com estrangeiros. Um hóspede pode ser um membro do próprio povo, um estrangeiro ou, até mesmo, um inimigo. Todas as hostilidades, que possa haver, deixam de existir, pois a hospitalidade exige uma «*reconciliação das duas partes ou uma cordialidade prática e disposição em receber o outro*»⁷¹. Há uma passagem da «*lógica animal (hostis) para uma lógica humana (hospes)*»⁷². Todavia, a hospitalidade dos estrangeiros, praticada pelos anfitriões, exige um teste ou uma avaliação do estrangeiro, onde este deixa de ser estrangeiro para se tornar um hóspede⁷³.

2.1.3. O deserto como o reavivar da hospitalidade

Na longa via do deserto, o Povo de Israel percorre um caminho de existência e recorda a sua condição miserável na terra do Egito. Na presença de Deus, sente-se hóspede e peregrino, como afirma o salmista: «*Senhor, ouve a minha oração, escuta o meu lamento; não fiques insensível às minhas lágrimas. Diante de ti sou como um*

⁶⁹ Cf. MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», p. 21.

⁷⁰ DANIÉLOU, Jean, «Toward a Theology of Hospitality», in *Liturgy* 23 (1), 1989, pp. 105-106.

⁷¹ «Estrangeiro», in *DB*, p. 311.

⁷² DANIÉLOU, Jean, «Toward a Theology of Hospitality», in *Liturgy* 23 (1), 1989, pp. 109-112.

⁷³ Cf. MALINA, Bruce J., «Hospitality», p. 440.

estrangeiro, um hóspede, como os meus antepassados» (Sl 39,13). Deus é o anfitrião e o pastor, que liberta o povo do Egito e socorre as necessidades do povo (Dt 8, 2-5)⁷⁴.

No deserto, o povo de Israel, esquecendo a lei da hospitalidade, descobre a verdadeira hospitalidade nos gestos de Deus, que prepara uma mesa para o próprio povo (Sl 23, 5-6). No seu conceito original, a hospitalidade é a arte de saber acolher o estrangeiro ou o viandante⁷⁵. O Salmo 23 (22), conhecido como o salmo do *Bom Pastor*, exprime a vivacidade de um hóspede que confia e se abandona totalmente a Deus. É composto por duas metáforas, uma pastoril (as imagens do pastor, da vara, do cajado, dos verdes pastos e dos vales tenebrosos) e outra convivial (as imagens da mesa, da unção com óleo e do cálice que transborda). Inserido no contexto da experiência do êxodo do Egito, em que o povo, libertado da terra da escravidão, caminha pelo deserto até à Terra Prometida, neste salmo transparece a grande experiência da proximidade e do acolhimento por parte de Deus: *«Ao sair da terra do Egito, o Senhor guia o seu povo pelo deserto como um rebanho, buscando água e bebida, comida e repouso. Quando chegam à terra prometida, o Senhor recebe-os como um anfitrião no seu território»*⁷⁶. Passando pela condição de estrangeiro na terra do Egito, o povo é convidado a acolher o outro sempre da melhor forma: *«Se um estrangeiro [hóspede] vier residir contigo na tua terra, não o oprimirás»* (Lv 19, 33).

A metáfora de Deus como um anfitrião, presente na segunda parte do salmo (Sl 23, 5-6), liga-se ao *«antigo costume do exercício da hospitalidade para com os estranhos e peregrinos»*⁷⁷. O direito à hospitalidade é uma condição essencial para a pessoa que caminha pelo deserto quente e árido: *«O essencial da vida do homem é a água, o pão, o vestuário e uma casa para ocultar a própria nudez»* (Sir 29, 21). Esse

⁷⁴ Cf. GALOPIN, Pierre-Marie – LACAN, Marc François, «Hospitalidad», in VTB, p. 414-415.

⁷⁵ Cf. ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality», p. 388.

⁷⁶ SCHÖKEL, Alonso Luis, *Treinta Salmos – Poesia y Oracion*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986^{2ed}, pp. 115-116.

⁷⁷ ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality», p. 388.

direito aparece revestido de uma grande «sacralidade»⁷⁸. Segundo Arterbury e Bellinger, os diversos elementos da hospitalidade são: a mesa e a proteção contra os inimigos (Sl 23, 5a); o uso do óleo de oliveira para refrescar a pele (Sl 23, 5b); a generosidade do cálice que transborda (Sl 23, 5c); a memória da bondade e do amor do viajante (Sl 23, 6a); e, por fim, o desejo do retorno do hóspede à casa do anfitrião (23,6b)⁷⁹. Diante de tão generosa hospitalidade, a imagem do anfitrião será equiparada ao próprio Deus, que acolheu, acompanhou, ungiu, alimentou, protegeu e albergou o povo de Israel⁸⁰. Entretanto, o Povo de Israel, tendo presente a metáfora de Deus como anfitrião, tem a missão de hospedar nas suas casas e também na comunidade⁸¹. Contudo, nem o hóspede pode ficar dependente do anfitrião nem este pode ficar dependente do hóspede:

«É melhor viver pobre sob um teto de tábuas, do que ter magníficos banquetes em casas alheias. Contenta-te com o pouco ou muito que tiveres, e evitarás a censura de seres um intruso. É uma vida miserável a daquele que se hospeda de casa em casa; onde és hóspede, não poderás abrir a boca. Receberás, constrangido, hospedagem e bebida, e, depois disto, ouvirás palavras amargas: “Vem cá, forasteiro, põe a mesa; se tens alguma coisa, dá-me de comer.” “Retira-te, forasteiro, cede lugar a alguém mais digno! Preciso da minha casa para nela receber o meu irmão.” Estas coisas são duras para um homem sensato: as censuras do dono da casa e a injúria do credor» (Sir 29, 22-28).

⁷⁸ «Hospitalidade», in *DB*, p. 429.

⁷⁹ Cf. ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality», pp. 391-394.

⁸⁰ Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso – CARNITI, Cecilia, *Salmos (1-72) Traducción, Introducciones y Comentario*, vol. I, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, pp. 327-339.

⁸¹ Cf. JANZEN, Waldemar, *Biblical theology of hospitality*, p. 4.

2.1.4. A cidade, lugar da hospitalidade

Quando um viajante chega a um povoado, dirige-se para o centro até que algum dos habitantes o convide para partilhar da sua casa e da sua mesa⁸². Perante o exemplo de Abraão, Lot, ao ver dois mensageiros chegarem à cidade de Sodoma, corre ao seu encontro e prostrando-se de joelhos oferece-lhes hospitalidade na sua própria casa: *«Peço-vos, meus senhores, que venhais para a casa do vosso servo passar a noite e lavar os pés. Levantar-vos-eis de manhã cedo e prosseguireis o vosso caminho.»* (Gn 19, 2). Desde que a porta da casa de Lot se abre, a família empenha-se por acolher da melhor maneira os hóspedes, preparando um lugar para passarem a noite e alguns pães ázimos para a refeição e oferecendo proteção contra um grupo de homens de Sodoma que cercavam a casa de Lot (Gn 19, 1-11)⁸³. Na cidade, temos duas atitudes contrastantes: a de Lot, que mostra *«uma espécie de sacralidade do dever de proteção do hóspede»*⁸⁴ e a dos habitantes de Sodoma, que se apresentam como pessoas hostis⁸⁵. Episódio semelhante acontece na grande cidade de Jericó, cidade inimiga de Israel: Raab, prostituta de Jericó, acolhe e oferece proteção aos espiões de Israel, enquanto o rei de Jericó pretende matá-los (Js 2, 1-21).

2.1.5. A tenda, a casa e a mesa como lugares da hospitalidade privada

«Meu Senhor, se mereci o teu favor, peço-te que não passes adiante, sem parar em casa do teu servo. Permite que se traga um pouco de água para vos lavar os pés; e descansai debaixo desta árvore. Vou buscar um bocado de pão e, quando as vossas forças estiverem restauradas,

⁸² Cf. KOOV, V. H., «Hospitality», *TIDB*, p. 654.

⁸³ Cf. VAUX, Roland de, *Les institutions de l'Ancien Testament, Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales et institutions civiles*, vol. I, CEF, Paris, 1960, p. 25.

⁸⁴ SISTI, P. A., *L'ospitalità nella prassi e nell'insegnamento della Bibbia*, Studium Biblicum Franciscanum - Liber Annuus, vol. XVII, Jerusalém, 1967, p. 306.

⁸⁵ Cf. FIELDS, Weston W., *Sodom and Gomorrah*, p. 54.

prossegureis o vosso caminho, pois não deve ser em vão que passastes junto do vosso servo. Eles responderam: Faz como disseste» (Gn 18, 3-5).

Durante a hospitalidade, o hóspede partilha da mesma tenda, da mesma casa, mesa, refeição, conversas e, acima de tudo, goza da proteção do anfitrião contra qualquer eventual perigo que possa ocorrer⁸⁶.

A passagem bíblica do livro do Génesis (Gn 18,1-16) é «*uma peça fundamental da literatura bíblica de hospitalidade*»⁸⁷. O Patriarca Abraão é um «*modelo de hospitalidade generosa*»⁸⁸, na medida em que corre ao encontro dos três homens, que caminhavam pelo deserto, para lhes oferecer hospitalidade na sua própria tenda: «*Meu Senhor, se mereci o teu favor, peço-te que não passes adiante, sem parar em casa do teu servo*» (Gn 18, 3). Há um movimento hospitaleiro de Abraão, que sai para fora da tenda, para que os viajantes se disponham ao redor da sua mesa⁸⁹. Na coreografia do seu dom, Abraão inclina-se e lava os pés dos viajantes, oferece-lhes uma sombra debaixo de uma árvore e alimenta-os com carne de vitelo, leite, manteiga e pão. A imagem do banquete preparado mostra os cuidados em vista do hóspede. No fim da estadia, Abraão não pede gratificação pelo acolhimento, mas os viajantes prometem ao casal idoso a dádiva de um filho⁹⁰. Sara, mulher de Abraão, não interage diretamente com os hóspedes, mas, na tenda, prepara a refeição.

⁸⁶ Cf. «Hospitalidade», in *DB*, p. 429.

⁸⁷ FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, p. 113.

⁸⁸ «Hospitalidade», in *DB*, p. 429.

⁸⁹ Cf. ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality», p. 389.

⁹⁰ O autor da carta os Hebreus, interpretando a hospitalidade de Abraão, diz: «*Não vos esqueçais da hospitalidade, pois, graças a ela, alguns, sem o saberem, hospedaram anjos.*» (Heb 13, 2). A hospitalidade não é vista como uma ação puramente humana, mas como algo que transcende a própria natureza humana. O Homem, acolhido por Deus desde o seio materno e sabendo que será acolhido após a morte, é convidado a ser presença de Deus para o outro, especialmente para o próximo.

Na residência do casal, rico e estéril, das terras de Chuném, o profeta Eliseu (2 Rs 4, 8-36) é esperado como hóspede⁹¹, pois há sempre uma casa e uma mesa para quando passa por ali. Certo dia, por pura gratuidade, o profeta chama a mulher para vir ao seu encontro e anuncia-lhe a chegada de um filho. A mulher, ficando à porta, dirige-se ao profeta e fala da impossibilidade de ter um filho, pois o seu marido era de idade avançada⁹².

Na cultura semítica, o sexo masculino tem uma manifestação pública (ao nível familiar, económico, político e religioso) e o sexo feminino fixa-se no campo do privado (cuidado da educação das crianças, no governo da casa e na preparação dos alimentos)⁹³. Será que a mulher pode praticar a hospitalidade? A hospitalidade, normalmente, é uma função do homem, que é o chefe da família ou cidadão. Só muito raramente existe a possibilidade desta ser praticada pela mulher⁹⁴. A casa é o «*lugar de transformação daquele que entra*»⁹⁵, pois o convidado passa da condição de estranho ou estrangeiro para a condição de hóspede.

2.1.6. A refeição ou o banquete, lugar para conhecer o hóspede

*«No monte Sião,
o Senhor do universo prepara para todos os povos
um banquete de carnes gordas,
acompanhadas de vinhos velhos,
carnes gordas e saborosas,
vinhos velhos e bem tratados.*

⁹¹ A hospitalidade não se limita a um certo momento, mas espera-se sempre um retorno do hóspede. Cf. ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality», p. 394.

⁹² Esta atitude recorda a mesma atitude de Sara, quando recebe a notícia dos mensageiros de que ia ter um filho na sua velhice (Gn 18, 1-15).

⁹³ Cf. HOBBS, T. Raymond, «Man, Women, and Hospitality – 2 Kings 4, 8-36», in *BTB* 23, 1993, pp. 91-93.

⁹⁴ Cf. HERZFELD, Michael, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, in HOBBS, T. R., HOBBS, T. Raymond, «Man, Women, and Hospitality – 2 Kings 4, 8-36», p. 94; MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», pp. 13-21.

⁹⁵ HOBBS, T. Raymond, «Man, Women, and Hospitality – 2 Kings 4, 8-36», p. 94.

*Neste monte, Ele arrancará o véu de luto
que cobre todos os povos,
o pano que encobre todas as nações.
Aniquilará a morte para sempre.
O Senhor Deus enxugará as lágrimas de todas as faces,
e eliminará o opróbrio que pesa
sobre o seu povo, sobre toda a nação.
Foi o Senhor quem o proclamou.
Dir-se-á naquele dia:
«Este é o nosso Deus, nele confiámos e Ele nos salva.
Este é o Senhor em quem confiámos.
Congratulemo-nos e rejubilemos com a sua salvação.
(Is 25, 6-9)*

No monte Sião, Deus assume a imagem de um anfitrião generoso, que prepara um fausto banquete (vinhos velhos e bem tratados e saborosas carnes gordas) para acolher todos os povos⁹⁶. À volta da mesa não há lugar para luto, lágrimas ou tristeza, pois o simples facto de se estar ali já é motivo de alegria. Diante de tudo isto, o povo reconhece que o anfitrião é o Deus de Israel, em quem o povo confia e onde encontra a salvação. Neste relato bíblico avultam diversas imagens da hospitalidade: alguém que acolhe, que prepara uma festa e depois, a prodigalidade do banquete e do júbilo.

Mesmo Job, na complexa dramática do sofrimento humano que enfrenta, não deixa de constituir um modelo de hospitalidade generosa:

*Não afirmaram os hóspedes da minha tenda:
“Quem não saiu saciado da sua mesa?”
Não deixei o estrangeiro de noite à intempérie
e abri sempre a minha porta ao viandante. (Jb 31, 16-32)*

⁹⁶ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 16.

2.2. No Cristianismo

Semelhante ao Judaísmo, no Cristianismo a prática da «*hospitalidade é uma obrigação sagrada*»⁹⁷, que exige um compromisso para com o outro. No tempo de Jesus, acontece tanto no domínio público como no domínio privado, tendo sempre como modelo a hospitalidade generosa do Patriarca Abraão⁹⁸.

Ao nível privado, a casa e a mesa são o lugar onde a hospitalidade ocorre. Os Evangelhos apresentam Jesus, como hóspede, que atravessa o domínio privado da casa para Se sentar, comer e interagir com interlocutores muito diferentes⁹⁹.

Ao nível público, existia: a) o grupo dos Essénios, que restringem o acolhimento unicamente aos seus elementos, pois tinham «*desprezo por todos aqueles que não faziam parte do movimento*»¹⁰⁰ [o documento de Damasco, encontrado na sinagoga do Cairo, em 1869, apresenta as regras destinadas às comunidades essénicas que viviam fora de Qumran, especialmente das obrigações «*a exercer uma hospitalidade total para com os membros do grupo que os visitassem*»¹⁰¹]; b) as *hospita*, *stabula*, *taberna*, *popinae* e o *pandokeion* que prestam um serviço de hospitalidade pago, dando comida e alojamento e cuidado dos animais do hóspede¹⁰² (Cf. Lc 10, 34-35); c) o *khan* ou uma estalagem que oferece uma hospitalidade gratuita em condições muito precárias (Lc 2, 7)¹⁰³; d) algumas sinagogas que permitem hospedar um viajante durante a noite¹⁰⁴.

⁹⁷ DESSILVA, David A., «Cultural Relationships in the World of The New Testament», in DBCI, p. 68.

⁹⁸ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 15.

⁹⁹ Cf. BLACK, Mark Cothran, «Luke», in *NIV*, p. 20.

¹⁰⁰ LOURENÇO, João Duarte, *O mundo judaico em que Jesus viveu – Cultura judaica do Novo Testamento*, UCP, Lisboa, 2005, p. 107.

¹⁰¹ PUIG, Armand, *Jesus – uma biografia*, Paulus, Lisboa, 2006, p. 109.

¹⁰² Cf. DEFELICE, John F., *Roman Hospitality – The Professional Women of Pompeii*, Shangri-La Publications, Warren Center, 2001, pp. 19-34; O'GORMAN, Kevin D., «Dimensions of hospitality», pp. 16-27.

¹⁰³ Cf. BYRNE, Brendan, *The Hospitality of God – A Reading of Luke's Gospel*, Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 31.

¹⁰⁴ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 18; ROGERSON, John – WILLIAM, Judith, *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 367-368.

O Cristianismo, enraizado em Jesus Cristo, tem a missão prioritária de anunciar o Reino de Deus em deambulação espacial. Diante da urgência do anúncio do Reino de Deus, «*o Filho do Homem que não tem onde reclinar a cabeça*» (Mt 8, 20), entra nas casas e senta-se à volta da mesa dos pecadores e cobradores de impostos (Mc 2, 13-17; Mt 9, 9-13; Lc 5, 27-32; 7, 36-50; 11, 37-53; 15, 1; 19, 1-10), bem como dos fariseus (Lc 7, 36-50; 14, 1), de mulheres (Lc 10, 38; Jo 12, 2), ou de gente anónima (Mc 7, 24). Desta forma, o Reino de Deus é construído pela lógica da hospitalidade. Por conseguinte, o «*Cristianismo constroi-se do lado da hospitalidade*»¹⁰⁵, opondo-se a uma hospitalidade religiosa, familiar ou um serviço remunerado. A hospitalidade «*é um modo de vida fundamental para a identidade cristã*»¹⁰⁶, pois o seu alicerce é um laço sagrado e de amor (*ágape*) entre o hóspede e o anfitrião¹⁰⁷.

Jesus é o hóspede que carece de hospitalidade nos vários espaços onde se encontra (casa, sinagoga, praça, cidade, aldeia, mesa, etc.) para poder anunciar o Reino de Deus e, ao mesmo tempo, oferece hospitalidade no grande banquete no Reino do Seu Pai. Os discípulos de Jesus, moldados pelo exemplo do Mestre, vão exortar a hospitalidade para que o Reino de Deus se faça ouvir pelos lugares onde passam. Através de um quadro síntese, podemos ver como a hospitalidade é fundamental para uma compreensão do NT:

| |
|--|
| <u>Evangelho segundo São Mateus</u> |
|--|

¹⁰⁵ MENDONÇA, José Tolentino, *A leitura infinita*, p. 178; cfr. BRETHERTON, Luke, *Hospitality As Holiness – Christian Witness Amid Moral Diversity*, Ashgate Publishing Ltd., Surrey, 2010, pp. 121-159; cfr. HAGSTROM, Aurelie A., «Christian Hospitality in the intellectual community», in HENRY, Douglas V. – BEATY, Michael D., *Christianity and the soul of the university – faith as a foundation for intellectual community*, Baker Books, Grand Rapids, 2006, pp. 102-113;

¹⁰⁶ POHL, Christine D., *Making Room*, p. X.

¹⁰⁷ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 2.

1. A hostilidade para com os discípulos (Mt 10, 16-26);
2. O Reino dos Céus é comparado a um grande banquete. Todos os homens são convidados a hospedar-se na casa do rei e a partilhar da sua mesa (Mt 22, 1-10);
3. Um dos requisitos para participar no Reino de Deus é a hospitalidade (Mt 25, 31-46);
4. Mulher unge Jesus com um perfume na casa de Simão (Mt 26, 6-16).

Evangelho segundo São Marcos

1. Depois de curada, a Sogra de Pedro pratica a hospitalidade (Mc 1, 29-31).

Evangelho segundo São Lucas

1. Hostilidade com Jesus:
 - a) pelos habitantes de Nazaré (Lc 4,16-29);
 - b) pelos samaritanos (Lc 9,53-56).
2. Hospitalidade:
 - a) na casa de Simão Pedro (Lc 4,38);
 - b) na mesa de Levi e dos publicanos (Lc 5,29-32);
 - c) na mesa do fariseu Simão e da mulher pecadora (Lc 7,36-50);
 - d) na mesa dos pães partilhados (Lc 9,12-17);
 - e) na casa e na mesa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42);
 - f) na casa e na mesa dos fariseus e dos doutores da lei (Lc 11,37-54);
 - g) na mesa no Reino de Deus, onde Jesus acolhe todos os que vêm do Ocidente e do Oriente (Lc 13, 29)
 - h) na mesa dos fariseus em dia de sábado (Lc 14,1-24);
 - i) na casa de Zaqueu (Lc 19,1-10);
 - j) na mesa da ceia pascal (Lc 22,14-27);
 - k) na casa dos discípulos de Emaús (Lc 24,29-32);
 - l) na mesa de Jerusalém (Lc 24,36-42).
3. Nas parábolas de Jesus:
 - a) O Bom Samaritano trata e acolhe um estranho como um hóspede (Lc 10, 34-35);

- b) O anfitrião que pede pão ao seu amigo para oferecer ao hóspede (Lc 11, 8-13);
- c) O servo que está vigilante para abrir e servir a mesa o seu senhor (Lc 12, 35-37);
- d) O Reino de Deus como um banquete onde todos são acolhidos como hóspede por Jesus, o anfitrião (Lc 13,28-29; 22,28-30);
- e) O Pai que abre as portas da Sua casa e do Seu coração ao seu filho mais novo, preparando um grande banquete (Lc 15,22-24);
- f) O rico não acolhe o pobre Lázaro que fica junto ao portão (Lc 16,19).

Evangelho segundo São João

1. Hostilidade:

- a) «*os seus não o aceitaram*» (Jo 1,11);

2. Hospitalidade:

- a) Jesus é hóspede na boda de Caná da Galileia (Jo 2,2);
- b) A família de Betânia, Lázaro e as suas irmãs Marta e Maria, acolhem Jesus na sua casa (Jo 12, 2-3).

Atos dos Apóstolos

- 1. O templo e as casas como os lugares onde a Boa Nova é proclamada (Act 5, 42);
- 2. Simão, Pedro, é hóspede na casa de Simão um curtidor (Act 10, 6);
- 3. A casa de Maria, mãe de João, acolhe os cristãos (Act 12, 12);
- 4. Silas e Judas acolhidos em Antioquia (Act 15, 33);
- 5. Em Tiátira, Lídia, após ter sido batizada, juntamente com a sua família, acolhe Paulo e Silas na sua casa. (Act 16, 15);
- 6. Paulo e Silas são hóspedes na casa do carcereiro (Act 16, 34);
- 7. Cidades que acolhem os ensinamentos (Act 16, 40);
- 8. Jasão e alguns dos irmãos hospedam Paulo e Silas (Act 17,7);
- 9. Em Corinto, Paulo hospeda Áquila e Priscila (Act 18, 3);
- 10. Paulo hóspede em Éfeso (Act 20, 20);
- 11. Em Cesareia, Paulo é hóspede na casa de Filipe, o evangelista, (Act 21, 8) e de Menasão (Act 21,16);
- 12. Na ilha de Malta, Paulo é acolhido pelos habitantes e na casa de Públio, o

| |
|--|
| governador (Act 28,1-10). |
| <u>Cartas Paulinas</u> |
| <p>1. Agradece a hospitalidade:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) família de Onesíforo (2 Tm 1, 16); b) dos macedónios (2 Cor 8, 1-5); c) a Ninfa que acolhe os irmãos Laodiceia na sua casa (Cl 4, 15). <p>2. Exorta a prática da hospitalidade:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Comunidade de Roma (Rm 12, 13), especialmente com Febe (Rm 16, 1-2); b) Comunidade de Corinto, especialmente com Timóteo (1 Cor 16, 10-11); c) Para com Onésimo (Flm 1, 22) e com Zenas e Apolo (Tt 3, 13-14); d) dos bispos (1 Tm 3,2; Tt 1, 7-8); e) com as viúvas (1 Tm 5, 10). |
| <u>Cartas aos Hebreus</u> |
| <p>1. O autor exorta à prática da hospitalidade, baseando-se no gesto hospitaleiro de Abraão (Hb 13, 2).</p> |
| <u>Cartas Católicas</u> |
| <ul style="list-style-type: none"> 1. Pedro exorta a prática da hospitalidade para com os cristãos (1 Pe 4, 8-11); 2. Não hospedar falsos discípulos que trazem doutrinas erróneas (2 Jo 1, 10); 3. João louva a hospitalidade (3 Jo 1, 5-8). |
| <u>Livro do Apocalipse</u> |
| <p>1. Jesus é o hóspede, que procura uma casa para cear (Ap 3, 20).</p> |

2.2.1. O Hóspede que bate à porta

«Não havia lugar para eles na hospedaria» (Lc 2, 7).

Os quatro Evangelhos afirmam, a uma voz, que o Messias, o Filho de Deus, já chegou e precisa de ser hospedado pela humanidade. São Mateus e São Lucas apresentam a infância de Jesus, anunciando o Seu nascimento como a vinda e a manifestação de Deus diante de toda a humanidade. Deus faz-se presente numa criança, que necessita de acolhimento¹⁰⁸.

Maria e José são os primeiros a acolher a palavra de Deus e a *hospedar* o menino. O Filho de Deus deixa-se ser um *estranho*, apesar de muitos não o receberem (Lc 2, 7; Jo 1, 10-14). Os pastores, considerados impuros perante a Lei e que vivem à margem da cidade, são os primeiros a acorrer até à gruta de Belém e a procurar na manjedoura o hóspede que acaba de chegar, para manifestar a sua gratidão, representada nas ofertas¹⁰⁹.

Na vida pública, Jesus recorda aos Seus discípulos a chegada do Reino de Deus para toda a humanidade, que se realiza por meio do anúncio do Evangelho. Quem quiser tomar parte neste Reino, tem de hospedar o próprio Jesus e os seus discípulos. Nas suas palavras, sobretudo nas parábolas, transparece a necessidade da hospitalidade¹¹⁰. Relendo Jesus como hóspede, que vem presentificar o Reino de Deus, afirmará o Apocalipse: «*Olha que Eu estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, Eu entrarei na sua casa e cearei com ele e ele comigo*» (Ap 3, 20). Os enviados de Jesus representam Jesus e, como tal, devem ser hospedados: «*quem receber aquele que Eu enviar é a mim que recebe, e quem me recebe a mim, recebe aquele que me enviou*» (Jo 13, 21p). Desta forma, todo o Evangelho é regulado pela dialética hospitalidade versus hostilidade, que permite compreender se o Reino de Deus é acolhido ou não.

¹⁰⁸ Cf. JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», p. 11.

¹⁰⁹ Cf. BYRNE, Brendan J., *The Hospitality of God*, p. 31-38.

¹¹⁰ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 2.

O Reino de Deus não se limita à hospitalidade praticada a Jesus e aos Seus discípulos, mas estende-se aos mais necessitados ou aos mais pequeninos. Quem os hospeda, hospeda o próprio Jesus, que promete retribuir, no Juízo final¹¹¹:

«“Porque tive fome e destes-me de comer, tive sede e destes-me de beber, era peregrino e recolhestes-me, estava nu e destes-me que vestir, adoeci e visitastes-me, estive na prisão e fostes ter comigo.” Então, os justos vão responder-lhe: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, ou com sede e te demos de beber? Quando te vimos peregrino e te recolhemos, ou nu e te vestimos? E quando te vimos doente ou na prisão, e fomos visitar-te?” E o Rei vai dizer-lhes, em resposta: “Em verdade vos digo: Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes”». (Mt 25, 35-40)

O critério para definir se o Reino de Deus é aceite ou não é a hospitalidade¹¹². Jesus é o hóspede que anuncia o Reino de Deus; porém, nem sempre é acolhido, pois não há lugar para Ele: na hospedaria (Lc 2, 7), na cidade de Nazaré (Lc 4, 29) e na cidade de Samaria (Lc 9, 51). Assim também sucede com os discípulos e com os pequeninos do Reino.

2.2.2. Jesus, o anfitrião

«Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se assim não fosse, como teria dito Eu que vos vou preparar um lugar? E quando Eu tiver ido e vos tiver preparado lugar, virei novamente e hei de levar-vos para junto de mim, a fim de

¹¹¹ Cf. JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», p. 12; KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, pp. 3-4.

¹¹² Cf. BYRNE, Brendan J., *The Hospitality of God*, p. 50.

que, onde Eu estou, vós estejais também. E, para onde Eu vou, vós sabeis o caminho». (Jo 14, 2-4)

Jesus é criticado como glutão e bebedor de vinho, que come com os cobradores de impostos e pecadores (Mt 11, 19; Lc 5, 27-32; 7, 34; Mt 9, 14-15), com as multidões (Lc 9, 10-17), com mulheres (Lc 10, 38-42), com os fariseus (Lc 7, 36-50; 11, 37-54; 14, 1-24)¹¹³.

Entrando dentro do espaço da casa e sentando-se à mesa, Jesus propõe o Reino de Deus como uma experiência de comensalidade (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), onde todos são hóspedes e se podem saciar (Lc 6, 21; Mt 14, 13-21p)¹¹⁴. Contra uma cultura exclusivista, defendida pelos Fariseus, Jesus propõe uma inclusão radical, onde todos são acolhidos como hóspedes no Reino de Seu Pai¹¹⁵. Neste banquete, todos têm um lugar, especialmente os pecadores, os publicanos e os oprimidos. Jesus, é acolhido como hóspede na casa, tornando-se o anfitrião que oferece a salvação aos homens.

Na instituição da Última Ceia, todo o ambiente faz eco do banquete messiânico (Mt 26, 20-29; Mc 14, 17-25; Lc 22, 14-20), onde Jesus, o servo dos servos, é o anfitrião que acolhe o grupo dos Doze à volta da Sua mesa, que se digna a exercer os gestos de hospitalidade, especialmente o grande gesto de humildade do lava-pés (Jo 13, 1-20) e que preside à refeição¹¹⁶.

Nas aparições após a ressurreição, Jesus aparece aos Seus discípulos, mas todavia não é reconhecido pela Sua aparência física ou pelos Seus ensinamentos. Ele só é reconhecido como um anfitrião que come com os Seus convidados¹¹⁷: no gesto do «partir do pão», os discípulos de Emaús reconhecem-n'O (Lc 24, 35) e no Lago de

¹¹³ Cf. BLACK, Mark Cothran, «Luke», in *NIV*, p. 127.

¹¹⁴ Cf. JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», pp. 10-11.

¹¹⁵ Cf. BLACK, Mark Cothran, «Luke», in *NIV*, p. 127.

¹¹⁶ Cf. JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», p. 11.

¹¹⁷ Cf. JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», p. 11.

Tiberíades, Jesus, pedindo algo para comer, é reconhecido pelos Seus discípulos depois da pesca milagrosa (Jo 21, 1-14).

2.2.3. O Hóspede que vem das cidades e das aldeias

«Jesus percorria as aldeias vizinhas a ensinar» (Mc 6, 7).

Jesus é o itinerante que percorre as cidades e aldeias para anunciar o Reino de Deus. As cidades e as aldeias podem ser hospitaleiras (Lc 10, 38-42), mas também hostis: *«todos, na sinagoga, se encheram de furor. E, erguendo-se, lançaram-no fora da cidade e levaram-no ao cimo do monte sobre o qual a cidade estava edificada, a fim de o precipitarem dali abaixo»* (Lc 4, 28-29). Contudo, Jesus convida os Seus discípulos a permanecer: *«Entretanto, permaneei na cidade até serdes revestidos com a força do Alto»* (Lc 14, 49).

2.2.4. O Hóspede que entra em casa e se senta à mesa

«Saindo da sinagoga, foram para casa de Simão e André, com Tiago e João. A sogra de Simão estava de cama com febre, e logo lhe falaram dela. Aproximando-se, tomou-a pela mão e levantou-a. A febre deixou-a e ela começou a servi-los. À noitinha, depois do sol-pôr, trouxeram-lhe todos os enfermos e possessos, e a cidade inteira estava reunida junto à porta. Curou muitos enfermos atormentados por toda a espécie de males e expulsou muitos demónios; mas não deixava falar os demónios, porque sabiam quem Ele era» (Mc 1, 29-34 pp).

No tempo de Jesus existiam associações de judeus piedosos (*haberot*)¹¹⁸, ligados ao Templo e cumpridores dos preceitos da Tora, que procuravam implementar os preceitos religiosos do puro e do impuro na vida quotidiana de todo o povo, especialmente em relação à pureza alimentar. Desta forma, o espaço da casa é um prolongamento do Templo, que se molda pelas leis da pureza ou da impureza¹¹⁹. Estes preceitos dão lugar ao «*exclusivismo*»¹²⁰, gerando uma aceitação de hóspedes, mas também uma discriminação.

Das três instituições religiosas do povo judeu (Templo, Lei e o Sábado), destaca-se o Sábado, particularmente a véspera, onde as portas das casas judias se abrem para acolher à volta da mesa os mais necessitados. Certamente, Jesus entrou na casa e sentou-se na mesa dos fariseus (Lc 7, 36-38; 14,1-24), que eram simpatizantes dos *haberim*¹²¹.

Os evangelistas São Lucas e São Marcos apresentam Jesus a sair do espaço religioso (Sinagoga/Templo) e a entrar no espaço da casa. Jesus apresenta-se como um hóspede e a sua missão «*depende da hospitalidade*»¹²². Ele não tem uma casa ou um lugar onde repousar a cabeça (Lc 9, 58), mas anda à procura de um lugar. Ele utiliza a casa de Simão Pedro (Mc 1, 29p), a casa de Marta (Lc 10, 38-42), a casa de um amigo Seu para celebrar a última ceia (Mc 14, 14p), a casa de Mateus (Mt 9, 10p), a casa de Zaqueu (Lc 19, 6), a casa de fariseus (Lc 7, 36; 11, 50, 14, 1) e a casa de Emaús (Lc 24, 29-30), envia mensageiros à procura de hospedagem (Lc 9, 51-56) e, caminhando de lugar em lugar a anunciar o Reino de Deus, pede para ser acolhido em casas privadas

¹¹⁸ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 18.

¹¹⁹ Cf. MARGUERAT, Daniel, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», in FOCANT, Camille (ed.), in FOCANT, Camille (ed.), *Quelle maison pour Dieu?*, col. Lectio divina – Hors série, Cerf, Paris, 2003, pp. 289-290.

¹²⁰ KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 20.

¹²¹ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 16-18.

¹²² POHL, Christine D., *Making Room*, p. 5.

(Lc 19, 1-10)¹²³. De certo modo, Jesus introduz uma mudança de paradigma, na medida em que rompe com o antigo modelo exclusivista e discriminatório e apresenta um novo modelo fundado na hospitalidade. A casa (*oἶκος*) torna-se o lugar ou o «*espaço da hospitalidade*»¹²⁴, onde o Reino de Deus é acolhido e anunciado através dos ensinamentos, das curas, dos milagres e das parábolas do próprio Jesus. Acolhendo Jesus, no espaço da casa, o anfitrião é envolvido no Reino de Deus. Os discípulos de Jesus têm a mesma missão do Mestre (Lc 9, 1-6; 10, 1-12), ou seja, andar de casa em casa à procura de hospitalidade para anunciar e propor a mensagem salvífica que Jesus anunciou.

Na casa de Simão (Lc 7, 36-50), o Fariseu, Jesus é acolhido como um hóspede, mas há uma mulher, denominada pecadora, que pratica alguns gestos típicos de um anfitrião: ungir a cabeça com óleo, dar o ósculo da cortesia ou o lava-pés. Olhando para o ambiente à sua volta, Jesus tem presente a hospitalidade de Simão, mas foca o seu olhar na mulher pecadora e nos seus gestos, que são uma expressão de fé em Jesus¹²⁵. A hospitalidade não se limita aos gestos, mas ao reconhecimento da verdadeira identidade do outro. A mulher pecadora, em sentido figurado, é convidada a tomar parte na mesa do Reino dos Céus, porque acolheu Jesus na sua vida.

Perante a hospitalidade dos anfitriões, acontece sempre um apelo ao Reino de Deus, que exige uma transformação, uma conversão, uma mudança de vida¹²⁶. À volta da mesa, a sogra de Pedro é curada (Lc 4, 38); Levi, o cobrador de impostos, os pecadores, os fariseus e doutores da Lei são convidados à conversão (Lc 5,29-32); Marta é convidada a escolher a melhor parte (Lc 10, 38-42); Jesus questiona os preceitos dos fariseus, curando um hidrópico no dia de Sábado; Zaqueu, o pecador e

¹²³ Cf. DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro, «Fathers and Householders in the Jesus Movement - The Perspective of the Gospel of Luke», *BI* 11 (2), 2003, p. 227.

¹²⁴ DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro, «Fathers and Householders in the Jesus Movement», p. 231.

¹²⁵ Cf. MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, p. 135.

¹²⁶ Cf. DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro, «Fathers and Householders», p. 231.

chefe dos cobradores de impostos, converte-se, sentindo-se chamado a praticar a justiça (Lc 19, 1-10); o partir do pão muda a vida dos discípulos de Emaús, que reconhecem o Senhor (Lc 24,29-32).

2.2.5. Uma Igreja que se funda na lei da hospitalidade

*«Exercei a hospitalidade uns com os outros, sem queixas»
(1 Pe 4, 9).*

O autor do livro do Apocalipse pede atenção para Aquele que precisa de ser hospedado na casa de cada homem: *«Olha que Eu estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, Eu entrarei na sua casa e cearei com ele e ele comigo»* (Ap 3, 20). Os discípulos necessitam da hospitalidade dos cristãos (Mt 10,5-42; Mc 6,7-11; Lc 9, 1-6; 10, 1-18; Act 16, 14-15). A hospitalidade é um dever dos cristãos (Rm 12, 13; 16, 1-2.23; 1 Cor 16, 10-11; Flm 1, 22; 1 Pe 4, 8-11; 3 Jo 1, 5-8) e também dos responsáveis pelas comunidades cristãs (1 Tm 3, 2; Tt 1, 8; 3, 13-14)¹²⁷. Na Igreja do primeiro século, os missionários itinerantes e os discípulos de Jesus usufruem da hospitalidade das comunidades cristãs, que é um meio eficaz de anunciar o Reino de Deus¹²⁸.

Numa consciência da proximidade da finitude de todas as coisas, São Pedro relembra que os cristãos foram hospedados por Deus e, por isso, constituem uma *«linhagem escolhida, um sacerdócio régio, uma nação santa e um povo adquirido em propriedade»* (1 Pe 2, 9). Desta forma, exorta os cristãos à prática de uma vida de oração e de intensa caridade *«para que em todas as coisas Deus seja glorificado por*

¹²⁷ Cf. «Hospitalidad», in *VTB*, p. 414.

¹²⁸ Cf. DESSILVA, David A., «Cultural Relationships in the World of The New Testament», in *DBCI*, p. 68.

Jesus Cristo» (1 Pe 4, 11)¹²⁹, concretamente por meio do exercício da «hospitalidade uns com os outros sem queixas» (1 Pe 4, 9) e do empenho para com o outro, onde «cada um de vós ponha ao serviço dos outros o dom que recebeu» (1 Pe 4, 10)¹³⁰.

Aplicando o método das ciências sociais, Malina analisa o vasto mundo do Mediterrâneo através da prática da recomendação (*litterae communicatoriae*)¹³¹ e do código de honra¹³². O estrangeiro ou o estranho são uma ameaça para os diversos grupos constituídos. Eles precisam de serem testados para transpor o limiar das comunidades¹³³.

Numa leitura dos *Atos dos Apóstolos*, chega-se à conclusão que a Igreja primitiva constroi-se através do testemunho e do anúncio do Reino de Deus pelos apóstolos e pelos seus discípulos; porém, a hospitalidade é necessária para o sucesso do anúncio do Reino de Deus.

Nas comunidades paulinas, o sucesso da pregação de S. Paulo «*depende do costume da hospitalidade enquanto viaja de comunidade em comunidade*»¹³⁴. Nos planos de viagem às várias comunidades cristãs (1 Cor 16,5-12.23; 2 Cor 1, 15-16; Gl 4, 13-14; Rm 1, 10.15; 15, 22-32)¹³⁵, Paulo é um viajante que apela à hospitalidade para consigo, para com os seus amigos (Flm 1, 22), para com os discípulos, assistentes ou emissários (1 Cor 16, 10-12) e para com todos os elementos da comunidade (Rm 12, 13)¹³⁶. Eliminando todas as divisões que possam existir, os cristãos são convidados a

¹²⁹ Cf. GREEN, Joel B., *1 Peter*, The Two Horizons New Testament commentary, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2007, pp. 139-144.

¹³⁰ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 8.

¹³¹ As cartas de recomendação são relevantes para o estudo da hospitalidade cristã, porque muitas vezes elas apelam à prática da hospitalidade, oferecem informações aos anfitriões sobre os hóspedes, ajudam os viajantes a garantir uma receção em terras hostis, a garantir a segurança de um embaixador de um outro país e a acolher alguém que foi herético. Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, pp. 99-100.

¹³² Cf. MALINA, Bruce J., «The Received View What it Cannot Do – III John and Hospitality», in *Semeia Studies* 35, 1986, p. 178.

¹³³ Cf. MALINA, Bruce J., «The Received View What it Cannot», pp. 181-183.

¹³⁴ ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, p. 100.

¹³⁵ Cf. ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels*, pp. 100-105.

¹³⁶ Cf. POHL, Christine D., *Making Room*, p. 5.

abrir as portas das suas casas, acolhendo os fracos ou os fortes (Rm 14), fazendo sempre memória da Ceia do Senhor (1 Cor 11, 17-32)¹³⁷.

Na Carta aos Romanos, Paulo exorta os cristãos a colocarem os seus dons ao serviço para que, deixando-se moldar pela vontade de Deus, se ofereçam como «sacrifício vivo, santo, agradável a Deus» (Rm 12, 1-2), através do amor verdadeiro e fraterno, pela dedicação e pela entrega ao serviço do Senhor, pela paciência e pela oração e, finalmente, pela prática da hospitalidade (Rm 12, 9-13). Na Carta a Timóteo (1 Tm 3, 1-3) e na Carta a Tito (Tt 1, 8), diz-se como se deve proceder para a escolha dos bispos da Igreja ou daqueles que dirigem as comunidades, salientando, primeiramente, a prática da hospitalidade e, depois, a capacidade de se relacionar e ensinar a sã doutrina aos hóspedes ou aos fiéis, especialmente para com as mulheres viúvas e os seus filhos (1 Tm 5, 3-10). A hospitalidade não é uma exigência só para os bispos, mas para toda a comunidade. Na comunidade de Corinto (1 Cor 10, 17-34), os cristãos são convidados a extinguir as divisões, praticando a hospitalidade para com os mais pobres, para que sejam dignos de fazer memória da Ceia do Senhor.

Na Carta aos Hebreus (Heb 13, 2), o autor relembra às comunidades cristãs o grande modelo de hospitalidade que foi Abraão e Sara. A hospitalidade é exposta como uma forma autêntica de viver o Evangelho¹³⁸. Na Carta de Tiago, referem-se várias figuras do AT que pelas suas obras foram justificadas, e salienta-se a prostituta Raab que praticou a hospitalidade (Tg 2, 25).

A riqueza da hospitalidade continua para além dos muitos textos bíblicos¹³⁹. Nas diversas comunidades cristãs, o mandamento novo do amor (Mt 10, 11ss, Mc 6, 8-13; Lc 9, 2-6, 10, 4 - 16) torna-se um desafio, pois Jesus convida os cristãos a romper com as barreiras sociais, étnicas, políticas e religiosas e caminhar até ao encontro do outro. A

¹³⁷ Cf. KOENIG, John, *New Testament Hospitality*, p. 3.

¹³⁸ Cf. POHL, Christine D., *Making Room*, p. 5.

¹³⁹ Cf. POHL, Christine D., *Making Room*, p. 5.

hospitalidade é uma forma de praticar o mandamento do amor, como comprovam os vários exemplos da Escritura (Abraão, Lot, Raab, Zaqueu, Simão, Maria e Marta, etc.)¹⁴⁰. A hospitalidade torna-se um dinamismo vivo no interior das comunidades; contudo, perante os abusos, o viajante só era acolhido fraternalmente pelas comunidades, após a apresentação de uma carta de recomendação (*litterae communicariae*), devidamente assinada¹⁴¹.

O livro da *Doutrina dos Doze Apóstolos* ou da *Didaché*¹⁴², nos capítulos XI a XIII inclusive, apresenta um conjunto de instruções litúrgicas e disciplinares, entre as quais orientações para a prática da hospitalidade nas comunidades cristãs do primeiro século. Todos aqueles que são enviados como profetas, apóstolos, doutores ou mensageiros do Evangelho devem ser submetidos a prova e só depois serem acolhidos¹⁴³: «*Quem quer, pois, que venha ensinar-vos todas estas coisas que foram ditas, recebei-o*» (*Didaché* XI, 1); «*Todo o apóstolo que vier até vós, recebei-o como ao Senhor*» (*Didaché* XI, 4); «*Todo aquele que vier até vós em nome do Senhor seja recebido*» (*Didaché* XII, 1).

Na *Carta aos Coríntios*¹⁴⁴, São Clemente elogia a comunidade pela prática da hospitalidade (*Carta* I, 1), e tem na memória alguns modelos de hospitalidade bíblica: Abraão, Lot, Raab (*Carta* X, 7; XI, 1; XII, 1). No final da *Carta*, o autor apela à procura da Verdade, que se opõe à falta de hospitalidade (*Carta* XXXV, 5).

¹⁴⁰ Cf. MUNIER, Charles, «Hospitalité Chrétienne», in *DECA*, p. 1196-1197.

¹⁴¹ Cf. MUNIER, Charles, «Hospitalité Chrétienne», in *DECA*, p. 1196.

¹⁴² Cf. ANÓNIMO, *Didaché*, edição bilingue, trad. Manuel Luís Marques, rev., introd. e notas de Isidro Pereira Lamelas, col. Philokalia 5, Alcala e UCP, Lisboa, 2004.

¹⁴³ Existem recomendações para reconhecer um falso profeta: se o tempo de permanência exceder os três dias (*Didaché* XI, 5); se pedir dinheiro (*Didaché* XI, 6.12); se não tiver a conduta do Senhor (*Didaché* XI, 8); se não comer à mesa (*Didaché* XI, 9); se não praticar o que ensina (*Didaché* XI, 10); se não quiser trabalhar (*Didaché* XII, 4-5). Por outro lado, os verdadeiros profetas, que merecem de ser hóspedes, devem: ser ajudados em tudo quanto puderdes (*Didaché* XII, 2; XIII, 1-2), encontrar um trabalho (*Didaché* XII, 3-4); e receber as primícias dos frutos, dos animais, do pão, do vinho, do azeite, do dinheiro, das vestes e de todo o género de bens (*Didaché* XIII, 3.5-7).

¹⁴⁴ Cf. ROMANO, Clemente, *Carta aos Coríntios*, Edição Bilingue, trad. Manuel Luís Marques, rev., introd. e notas de Isidro Pereira Lamelas, col. Philokalia 1, Alcalá e UCP-FT, Lisboa, 2001.

No livro *O Pastor*¹⁴⁵, Hermas diz que todos os bispos e os hospitaleiros devem praticar a hospitalidade, sobretudo com as viúvas, nas suas casas, e oferecer proteção (*O Pastor* 104, 2). O exercício da hospitalidade para com aqueles que mais precisam (órfãos, viúvas, pobres, necessitados e oprimidos) traduz-se numa beneficência para com o outro (*O Pastor* 38, 10).

¹⁴⁵ Cf. HERMAS, *Pastor*, Edição bilingue, trad. Manuel Luís Marques, rev., introd. e notas de Isidro Pereira Lamelas, col. Philokalia 4, Alcalá e UCP-FT, Lisboa, 2003.

CAPÍTULO II: A PORTA QUE SE ABRE EM LC 10, 38-42

1. UMA OBRA QUE VIAJA COM O LEITOR

*«Que dizem os exploradores,
os viajantes, os peregrinos que há muito julgávamos perdidos,
os berberes, os transumantes,
os foragidos
a quantos, como nós, tomam lei da letra e do testamento
não da necessidade desconhecida
que de instante a instante
se revela*

*Além, onde eles habitam, há uma língua fantasma
que recolhe aquilo que nenhuma língua
é capaz de dizer:
os fotões gerados pelo embate dos astros
o modo como se move por entre a ortografia o antílope
o amarelo que ressurge nas escapas
após os nevões»
(Ensaio, de José Tolentino Mendonça)¹⁴⁶*

O leitor, assumindo a figura de um explorador, de um viajante, peregrino, transumante ou foragido, é convidado a iniciar uma viagem ao desconhecido mundo que, de instante a instante, se vai revelando. A viagem começa quando o leitor decide partir e caminha da «*literatura ao encontro do admirável mundo novo da Bíblia*»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ MENDONÇA, José Tolentino, *A Noite Abre Meus Olhos – Poesia Reunida*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2010^{2ed}, p. 208.

¹⁴⁷ MENDONÇA, José Tolentino, *A Leitura Infinita*, p. 31.

Envolvido numa língua fantasma, o leitor move-se por entre a ortografia, a cor e a beleza do texto, que aos poucos se vai revelando.

Com as características da emotividade e da subjetividade, o leitor é solicitado, pelo autor do III Evangelho, para fazer uma longa viagem literária e, ao mesmo tempo, uma descoberta do desconhecido. Viajar com Lucas é, em primeiro lugar, aceitar o seu convite para uma viagem pessoal e comunitária, onde predomina o encontro com Jesus Cristo, que se revela; e também o mundo do leitor, que é coconstruído com arte, inteligência e imaginação teológicas. Diante das várias indicações que o autor apresenta, o leitor reconstroi (em cooperação com o texto) a sua identidade narrativa... A escuta é um sinal que indica o verdadeiro caminho, pois permite penetrar numa pergunta maior que as respostas, num silêncio que permite os verdadeiros encontros.

1.1. Lucas, o autor e o companheiro de viagem

Sabemos que «cada autor tem um estilo distinto de narrar, pontos de vista diversos e diferentes objetivos para contar uma história»¹⁴⁸. O leitor, diante do magno mundo do III Evangelho, procura o diálogo com a instância autoral, que garante o sentido unitário da obra e as estratégias narrativas presentes no texto¹⁴⁹. Surge então Lucas, personagem concreto, como veremos, mas também algo enigmático, pois uns dizem pertencer às comunidades da Macedónia (Act 16, 9-10) e outros às comunidades de Antioquia (Act 11, 28)¹⁵⁰. A nível literário, só é possível conhecer o autor pelas suas estratégias literárias e narrativas, isto é, pelo modo como organiza «o material do texto e

¹⁴⁸ RHOADS, David – DEWEY, Joanna – MICHIE, Donald (eds.), *Marcos como relato – Introducción a la Narrativa de un Evangelio*, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 104, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 21.

¹⁴⁹ Cf. «Autor», in *DN*, pp. 39-40.

¹⁵⁰ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), vol. I, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 85, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005^{2ed}, pp. 39-40; FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introducción General*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986, pp. 81-91.

as condições em que ele deve ser comunicado»¹⁵¹. No uso de uma linguagem bem elaborada no decorrer da obra, pressupõe-se que o autor pertence a uma classe social alta e que teve uma formação na retórica grega e na exegese judaica¹⁵²; porém, não teve contacto direto com os acontecimentos que relata, pois pertence à segunda ou à terceira geração¹⁵³, como o próprio escreve no prólogo:

«Visto que muitos empreenderam compor uma narração dos factos que entre nós se consumaram, como no-los transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e se tornaram “Servidores da Palavra”, resolvi eu também, depois de tudo ter investigado cuidadosamente desde a origem, expô-los a ti por escrito e pela sua ordem, caríssimo Teófilo, a fim de reconheceres a solidez da doutrina em que foste instruído». (Lc 1, 1-4)

Participante na missão paulina, o interesse do autor *«centra-se mais na difusão da mensagem do que na edificação de novas comunidades»*¹⁵⁴. O autor quer que o leitor escute o Evangelho e que adira livremente a Jesus, formando uma comunidade de crentes. Independentemente do regime político romano ou judeu, Teófilo, figura histórica destinatária da obra, é incumbido de testemunhar a mensagem de Jesus (Lc 1, 3), especialmente aos pagãos, aos judeus de língua grega e aos cristãos preocupados com os falsos rumores (Lc 1, 4; Act 22, 30)¹⁵⁵.

Na Tradição da Igreja, o autor anónimo incorpora a figura de São Lucas (Λουκᾶς), que em grego significa *«aquele que traz a luz»*. Com um nome de origem pagã, Lucas é, sempre segundo a tradição, um *«médico»* (Cl 4, 14) e companheiro nas

¹⁵¹ «Estratégias Narrativa», in *DN*, p. 143.

¹⁵² Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion*, p. 71.

¹⁵³ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), p. 39.

¹⁵⁴ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), p. 40.

¹⁵⁵ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), pp. 40-41.

viagens de São Paulo (2 Tm 4, 11; Flm 24). Na sua obra (Lc-Act), assume a figura de um historiador¹⁵⁶ e, ao mesmo tempo, de um teólogo¹⁵⁷ com a missão de anunciar o Evangelho de Cristo. No final do séc. II, Santo Irineu, Bispo de Lião, tem noção de que a Revelação terminou com Jesus Cristo e os Apóstolos; porém, compete à Igreja a definição dos critérios de interpretação e não às seitas, especialmente ao gnosticismo. Procurando definir a autoridade do cânone bíblico, escreveu na sua obra *Adversus Haereses* sobre o III Evangelho: «*Também Lucas, o companheiro de Paulo, escreveu o livro do Evangelho, que era pregado por ele*»¹⁵⁸. São João Crisóstomo, no final do séc. V, na *Homilia à II Carta aos Coríntios* (18, 1), diz que o mensageiro, companheiro de Paulo que prega o Evangelho (2 Cor 8, 18), é S. Lucas¹⁵⁹. Dos quatro Evangelhos canônicos, o Evangelho de São Lucas ou o Terceiro Evangelho, redigido por ele, goza de autoridade apostólica, como confirmam os diversos escritos dos Padres da Igreja¹⁶⁰.

O filósofo Michel Foucault, questionando-se sobre o autor de uma obra, declara abertamente a «*morte do autor*»¹⁶¹. Segundo o filósofo, o autor torna-se o proprietário e o criador das suas próprias obras; por outras palavras, é o único que consegue interpretar e fazer a leitura correta do texto. A morte do autor acontece quando o leitor lê a obra, pois a obra será reconstruída pelo leitor, apresentando assim o contexto e os discursos reais do leitor.

O autor real e o responsável da obra é S. Lucas, que decide investigar todas as informações e as compila num escrito para instruir Teófilo (Lc 1, 1-4) e toda a comunidade cristã, que estava a nascer. Os destinatários do Evangelho são «*um público*

¹⁵⁶ Cf. PLÜMACHER, Eckhard, «Luke», in *AND*.

¹⁵⁷ Cf. MARSHALL, I. Howard, «Luke», in *AND*.

¹⁵⁸ IRENEU DE LYON, *Adversus Haereses*, livro III, cap. 3, n. 3, <http://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm> [consultado 17-04-2012].

301.htm

¹⁵⁹ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion*, pp. 72-73.

¹⁶⁰ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), p. 41.

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce qu'un auteur?», in *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63, Paris, 1969, pp. 73-104.

*pagano-cristão ou maioritariamente pagão»*¹⁶², todavia o Evangelho ultrapassa as barreiras temporais e dirige-se ao leitor de todos os tempos.

O leitor real situa-se «*no mesmo plano funcional e ontológico que o autor empírico [...] e reveste-se de contornos bem definidos relativamente ao narratário, ao leitor virtual ou ao leitor ideal*»¹⁶³. Por outras palavras, o leitor é aquele que vive e sente o texto no seu existir. Na sua singularidade, a obra torna-se um livro aberto e possibilita um lugar para o leitor. O mundo do leitor e o mundo da obra confluem para o verdadeiro encontro com Cristo. Desta forma, o método narrativo não trata das questões da autoria senão a partir do enfoque central que empresta ao texto e às implicações deste para o leitor.

1.2. A obra, o mapa da viagem

O fundamental da obra lucana é um texto atestado, como o provam os diversos manuscritos: um texto alexandrino escrito em grego, que faz parte dos papiros *P*⁴, *P*⁴⁵ e *P*⁷⁵ e os grandes manuscritos Sinaítico e Vaticano do século IV¹⁶⁴. Estes documentos mostram a antiguidade e a autenticidade da obra. No interior das comunidades cristãs, a obra é redigida com a missão de dar a conhecer ao leitor um Jesus que viveu num contexto social, político e religioso concreto; além disso, informa acerca do desenvolvimento expansivo da Igreja Primitiva, comunidade nascente. Desta forma, a obra patenteia uma dimensão histórica, como escreve Bovon, inclusive no acidentado processo de transmissão que justifica a necessidade da crítica textual: «*Os copistas do*

¹⁶² FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion*, p. 108.

¹⁶³ «Leitor», in *DN*, p. 217.

¹⁶⁴ Cf. CARMONA, Antonio Rodríguez, «La obra de Lucas (Lc-Hch)», in AGUIRRE MONASTERIO, Rafael – CARMONA, Antonio Rodríguez, *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, pp. 281-282.

séc. II retocaram o texto com as melhores intenções do mundo e fizeram correções no seu teor primitivo»¹⁶⁵.

Inicialmente, a obra lucana era unitária, mesmo mantendo os dois momentos temáticos: o Evangelho (Lc 1-24), que apresenta a história e a vida de Jesus, e os Atos dos Apóstolos (Act 1-28), que demonstra como a ação e a palavra de Jesus é compreendida e vivida nos primórdios da Igreja pelos discípulos¹⁶⁶. Por diversas razões práticas, o livro dos Atos foi separado do Evangelho. Atualmente, a exegese defende a unidade da obra lucana, composta por «dois volumes»¹⁶⁷.

O Evangelho lucano apresenta algumas características literárias próprias¹⁶⁸: a) é o único constituído por dois volumes (Lc-Act); b) manifesta a qualidade da língua grega, mesmo se nele se insinua um pensamento semita quando cita as palavras de Jesus; c) inspira-se nos materiais da tradição (narrações, milagres, parábolas, etc.) da fonte de Quelle (Q) e dos Evangelhos de Marcos e Mateus, que são selecionados e organizados de maneira peculiar; d) revela um tratamento próprio de alguns títulos cristológicos.

1.3. O narrador, a voz que guia o leitor

Na leitura da perícopes Lc 10, 38-42, o leitor apreende que não tem acesso direto ao autor real, mas sim à figura do narrador, que é «dotado de diferente estatuto ontológico e funcional do autor»¹⁶⁹. O autor é a pessoa real que redige a obra, enquanto

¹⁶⁵ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), p. 27.

¹⁶⁶ Cf. MARGUERAT, Daniel, «El Evangelio Según Lucas», in MARGUERAT, Daniel (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento— Su historia, su escrita, su teología*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008, p. 83.

¹⁶⁷ CARMONA, Antonio Rodríguez, *La obra de Lucas (Lc-Hch)*, pp. 281-282; BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), p. 27; *El Evangelio Según Lucas – Introduccion General*, p. 19-67; MARGUERAT, Daniel, «El Evangelio Según Lucas», p. 83.

¹⁶⁸ Cf. GEORGE, Augustin, *Para ler o Evangelho segundo S. Lucas*, Cadernos Bíblicos 1, Difusora Bíblica, 2009^{2ed}, pp. 2-3; MARGUERAT, Daniel, «El Evangelio Según Lucas», pp. 83-104.

¹⁶⁹ «Narrador», in *DN*, p. 257.

o narrador é uma pessoa fictícia, criada pelo autor, para conduzir o leitor no decorrer do texto através da «voz, do ponto de vista, das crenças e das normas éticas fundamentais, do modo como se dirige ao leitor e do tom da narração e, por fim, das técnicas narrativas usadas»¹⁷⁰. Diante do texto e do leitor, o narrador é o mestre que domina a arte de contar, como afirma José Tolentino Mendonça:

*«O narrador toma aquilo que narra da experiência – a sua própria ou alguma que lhe tivesse sido referida – e transforma-a em experiência para aqueles que escutam a sua história. O que alenta a narração é a moral da história e o seu desfecho, que abre para a questão: ‘E em seguida, e depois?’ Não há narração à qual não se possa opor a pergunta da sua continuação.»*¹⁷¹

A manifestação da subjetividade no relato bíblico do narrador ou a «intrusão do narrador»¹⁷² ocorre na voz do narrador e de S. Lucas, que constituem uma única voz. Esta voz é «uma presença observável ao nível do enunciado narrativo, para além da sua primordial função de mediador da história contada»¹⁷³. Revestida das estratégias literárias do autor, a voz faz-se ecoar ao longo do relato bíblico e, como tal, o leitor deve educar o ouvido para captar as palavras do narrador. Contudo, não se limita à voz de Lucas ou do narrador, mas encontra-se inserida numa voz colegial (escola lucana), englobando a totalidade da narrativa evangélica, isto é, desde o Evangelho até aos Atos dos Apóstolos (obra lucana).

¹⁷⁰ RHOADS, David – DEWEY, Joanna – MICHIE, Donald (eds.), *Marcos como relato*, p. 21.

¹⁷¹ MENDONÇA, José Tolentino, *O Hipopótamo de Deus e Outros Textos – Cristianismo e Cultura*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2010, p. 65.

¹⁷² «Intrusão do Narrador», in *DN*, p. 207.

¹⁷³ «Voz», in *DN*, p. 422.

No III Evangelho, o narrador faz um caminho de homodiegético para heterodiegético. Num primeiro momento (Lc 1, 1-4), o narrador torna-se uma presença visível, quando toma a figura de uma personagem anónima e entra dentro do texto, do tempo e do espaço narrativo (narrador homodiegético)¹⁷⁴. Num segundo momento (Lc 1, 5-24, 53), o narrador deixa de ter uma presença visível e o leitor sente a sua voz, que é capaz de estar em qualquer lugar, mas com o objetivo de narrar a ação na terceira pessoa (narrador heterodiegético)¹⁷⁵.

O narrador é onisciente e fiável, na medida em que tem a preocupação de dar informações ao leitor, não o induzindo a erro. Desde o início do Evangelho (Lc 1, 1-4) sabe-se que a finalidade da obra é formar o leitor na «*solidez da doutrina*» (Lc 1, 4). Todavia, é necessário fitar os olhos na criança de Belém, entrar nas águas do Jordão, ser tentado por Satã, estar atentos aos sinais do Reino de Deus, seguir cada pegada de Jesus, entrar em cada casa, sentar-se à mesa, ouvir Jesus, servir Jesus, morrer e ressuscitar com Ele e ser envidado à Galileia a fim de reaprender a ser discípulo. A coerência do narrador ao longo de toda a obra é notável, pois o seu grande e único objetivo é levar o leitor a fazer a experiência de Jesus, através de um árduo caminho.

No grande espaço da macroestrutura – o da viagem até Jerusalém (Lc 9, 51 – 19, 28) –, o autor, apoiando-se numa mecânica textual própria (estilos, linguagem, modo de desenhar as personagens, a dimensão espacial e temporal, etc.), «*apresenta Jesus a caminho até Jerusalém, cidade da consumação do Seu ministério*»¹⁷⁶: a sua grande preocupação é a de formar leitores que se tornem discípulos. Inserido nos esquemas formais preparados pelo autor, o leitor embarca nesta viagem, caminhando com Jesus e instruindo-se como um autêntico discípulo, que sabe ouvir e servir a Palavra de Deus. Olhando para a figura das irmãs Maria e Marta, o leitor, que já tem alguma formação

¹⁷⁴ Cf. «Narrador homodiegético», in *DN*, pp. 265-267.

¹⁷⁵ Cf. «Narrador heterodiegético », in *DN*, p. 262-265.

¹⁷⁶ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción y Comentario*, vol. III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 179.

sobre as exigências do ser discípulo (Lc 9, 57-62; 10, 1-20), questiona-se qual é a verdadeira atitude perante Jesus: sentar-se aos pés d'Ele e ouvir a Sua palavra (via passiva) ou procurar servir a Palavra (Jesus) através dos muitos serviços (via ativa). Desta forma, o autor desperta o leitor para a necessidade da escuta e do serviço, através destas duas personagens.

Todo o relato de Marta e Maria apresenta informações e traços que despertam a curiosidade do leitor. Porque é que Jesus interrompe a sua viagem até Jerusalém para entrar em Betânia? Porque decide entrar na casa de duas irmãs, sabendo que a lei proibia? Os ritos de hospitalidade não foram feitos? Quem são estas irmãs? Porque é que não têm a mesma atitude para com o hóspede? Em que lugar da casa está Jesus? Todos estes dados faltam ao leitor, que se lança a completar os enigmas textuais.

2. TRAÇANDO OS LIMITES DA VIAGEM

A primeira decisão hermenêutica na análise de um relato bíblico é a seleção de texto, ou seja, delimitar o texto, vendo «*onde o texto começa e termina*»¹⁷⁷ e tendo presente os critérios temporais, espaciais, as personagens, os temas, os diversos géneros literários e os procedimentos vários da narração¹⁷⁸.

Usando a imagem da *teia de aranha*, o Evangelho de São Lucas é uma *grande teia*, que, por sua vez, é composta por cinco núcleos ou macroestruturas. Estas diversas partes estão unidas por diversos *fiões*, que se unem para formar a *grande teia*. Escreve Daniel Marguerat: «*Lucas tem o costume de deduzir significados unindo discretamente algumas perícopes por meio de fiões temáticos*»¹⁷⁹. Diante do pequeno fio (Lc 10, 38-42), o leitor é chamado a pressentir a ligação aos maiores. Toda esta *grande teia* é

¹⁷⁷ MARGUERAT, Daniel – BOUTQUIN, Yvan, *Como Leer Los Relatos bíblicos – Iniciación al Análisis narrativo*, coleção Presencia Teológica, 106, Editorial Sal Terrae – Santander, Bilbao, 2000, p. 51.

¹⁷⁸ Cf. MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, p. 44.

¹⁷⁹ MARGUERAT, Daniel, «El Evangelio Según Lucas», p. 93.

revestida de estratégias literárias e narrativas, que mostram a novidade ou a singularidade do relato e, ao mesmo tempo, a sua continuidade no conjunto do Evangelho. Escreve José Carlos Carvalho:

«É o sentido ou os sentidos desse fio condutor que nos ocupará...colocando-nos a questão da possibilidade mesma da interpretação, ou seja, da hermenêutica, isto é, da atualização do texto bíblico»¹⁸⁰.

Tanto o aspeto da inserção na macroestrutura como a autonomia da microestrutura são elementos essenciais para construir a «*unidade produtora de sentido*»¹⁸¹ que é o texto. Neste caso, o leitor encontra-se diante de um «*novo início*»¹⁸² ou de uma nova perícopes que tem «*a função introdutória da unidade de Lc 10, 38-42 e a função conclusiva de uma unidade mais ampla, que constitui o seu contexto próprio (Lc 9, 51-10, 42)*»¹⁸³.

2.1. A macroestrutura lucana: a macroestrutura (Lc 9, 51-19, 28)

O linguista textual Teun Adrianus Van Dijk escreve que «*a macroestrutura de um texto é uma representação abstrata da estrutura global de significado. É justamente ao nível macroestrutural que se coloca o problema da coerência global do texto*»¹⁸⁴. O Evangelho de Lucas, a nível literário, é uma única obra literária, composta por sete macroestruturas ou representações abstratas, que dão sentido ao texto bíblico lucano.

¹⁸⁰ CARVALHO, José Carlos, «A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura – o contributo de Paulo Ricoeur», *Revista Didaskalia* 34 (1), Lisboa, 2004, p. 36.

¹⁸¹ MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, p. 44.

¹⁸² SCHÜRMANN, Heinz, *Il Vangelo di Luca* (Lc 9, 51-11,54), col. Commentario Teologico del Nuovo Testamento I (2), Editrice Paideia, Brescia, 1998, p. 234.

¹⁸³ FORNARI-CARBONELL, M. Isabel, *La escucha del huésped* (Lc 10, 38-42), p. 87.

¹⁸⁴ «Macroestrutura», in *DN*, p. 229.

| EVANGELHO SEGUNDO SÃO LUCAS | | |
|------------------------------------|----------------------------------|------------------|
| I Parte | Prólogo do Evangelho | Lc 1, 1-4 |
| II Parte | Infância de Jesus | Lc 1, 5-2,52 |
| III Parte | Preparação do Ministério Público | Lc 3, 1-4, 13 |
| IV Parte | Jesus na Galileia | Lc 4, 14-9, 50 |
| V Parte | A viagem até Jerusalém | Lc 9, 51-19, 28 |
| VI Parte | Chegada a Jerusalém | Lc 19, 29-23, 56 |
| VII Parte | Após a ressurreição de Jesus | Lc 24,1-53 |

Assim sendo, dividimos a obra em sete macroestruturas: 1) Prólogo do Evangelho, em que se apresentam as circunstâncias, o método e a finalidade do escrito (Lc 1, 1 – 4); 2) Infância de Jesus (Lc 1, 5 – 2,52), onde se salienta a importância de Jesus, judeu de Nazaré, Filho de Maria e de Deus; 3) Preparação do Ministério Público (Lc 3, 1 – 4, 13), onde João Batista prepara o povo para aceitar o Messias e batiza o próprio Messias, que vence as tentações demoníacas; 4) Jesus na Galileia (Lc 4, 14 – 9, 50), tendo como missão prioritária proclamar o Reino de Deus através de palavras e atos (chamamento e formação dos discípulos; diversas parábolas e diversos milagres); 5) Viagem até Jerusalém (Lc 9,51 – 19, 28), onde Jesus tem uma maior preocupação em formar os seus discípulos e apresentar o Reino de Deus, através de parábolas, curas e milagres; 6) Chegada a Jerusalém (Lc 19, 29 – 23,56), em que se sublinha a importância do Templo e do poder político, que condenam Jesus à morte; 7) Após a Ressurreição (24,1-53): Jesus aparece aos discípulos e, elevando-se diante deles, mandata-os para anunciar o Evangelho.

«Os Sinópticos (Mc 10, 1-52; Mt 19, 1-20, 34; Lc 9, 51-19, 28) não mencionam mais do que uma única viagem de Jesus à capital, em contraste com as contínuas

deslocações de Jesus [a Jerusalém] que aparecem em João (Jo 2, 13; 5, 1; 7, 10)»¹⁸⁵.

Baseando-se nos materiais da Fonte «Q», Lucas elabora pelo seu próprio punho aquela que no nosso esquema é a quinta macroestrutura, que constitui o centro de todo o Evangelho¹⁸⁶.

| QUINTA MACRO-ESTRUTURA DO EVANGELHO DE SÃO LUCAS | |
|--|--|
| Primeira etapa (9, 51 - 10,42) | <ul style="list-style-type: none"> - Jesus muda de rumo e dirige-se para Jerusalém (9, 51) - Envio de discípulos (9, 52) - Os samaritanos não hospedam Jesus e os apóstolos (9, 53 -55) - Condições para seguir Jesus (9, 57-62) - Escolha de setenta e dois discípulos missionários para anunciar o Reino de Deus e conselhos missionários de Jesus (10, 1-17) - Regresso dos setenta e dois discípulos (10, 18-20) - Oração de Jesus pelo sucesso dos discípulos (10, 21-24) - Pergunta do doutor da lei sobre a vida eterna (Lc 10, 25-28) - Parábola sobre a compaixão do samaritano (10, 29-37) - Na casa de Marta e Maria e a importância da oração e do servir (10, 38-42) |
| Segunda etapa (11,1-13,21) | <ul style="list-style-type: none"> - Jesus ensina os discípulos a rezar o Pai-Nosso (Lc 11,1-4) - Parábola sobre a oração (Lc 11, 5 - 8) - Eficácia da oração (Lc 11, 9 - 13) - Exorcismo de um possesso mudo e catequese sobre o poder |

¹⁸⁵ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 178.

¹⁸⁶ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, pp. 177-178; GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 1997, p. 394; MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke – A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, The Paternoster Press, Exeter, 1978, pp. 400-401; OGGA, George, «The Central Section of the Gospel According to St Luke», in *New Testament Studies* 18 (1), Cambridge University Press, 1971, pp. 39-53.

| | |
|----------------|--|
| | <p>demoníaco (11, 14- 26)</p> <ul style="list-style-type: none"> - A verdadeira felicidade reside na escuta da Palavra e daqueles que a colocam em prática (11, 27-28) - Multidão pede sinais (11, 29 - 32) - Parábola sobre a Luz (11, 33 - 36) - Jesus, na casa do fariseu, discute com o fariseu e com o doutor da Lei sobre os seus estatutos sociais (11, 37 - 53) - Jesus condena os fariseus e sublinha a necessidade de anunciar e testemunhar o Evangelho (12, 1-12) - A importância dos bens temporais (12, 13 - 15) - Parábola do rico insensato (12, 16 - 21) - Abandonar-se totalmente a providência de Deus, que é o verdadeiro tesouro (12, 22 - 34) - Servos vigilantes e o apelo a vigilância (12, 35 - 40) - Parábola sobre o administrador infiel (12, 41 - 48) - Jesus é causa de divisão (12, 49 - 53) - Saber ler os sinais e preparar o juízo final (12, 54 - 59) - Capacidade de se reconciliar (13, 1 - 5) - Parábola da figueira estéril (13, 6 - 9) - Cura e exorcismo de uma mulher encurvada no dia de sábado (13, 10 - 17) - Parábola do grão de mostarda (13, 18 -19) - Parábola do fermento (13, 20 - 21) - Jesus fala sobre as exigências da salvação e da entrada na porta estreita do Reino de Deus (13, 22 - 30) |
| Terceira etapa | - Perseguição de Herodes e anúncio da morte de Jesus em Jerusalém |

| | |
|---------------------------------|---|
| (13, 22-14,24) | <p>(13, 30 - 33)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Lágrimas de Jesus porque Jerusalém não acolhe os enviados de Deus (13, 34 - 35) - Jesus cura, na casa de um fariseu e no dia de sábado, um hidrópico (14, 1 - 6) - A importância da humildade na escolha dos lugares e dos convidados (14, 7- 14) - Parábola do banquete do Reino de Deus (14, 15 - 24) |
| Quarta etapa (14, 25-17, 10) | <ul style="list-style-type: none"> - Renunciar a tudo para seguir Jesus (14, 25-27) - Parábola da torre (14, 28-30) - Parábola da guerra (14, 31-33) - Parábola do sal (14, 34-35) - Parábola da ovelha perdida (15, 1-7) - Parábola da dracma perdida (15, 8-10) - Parábola do filho pródigo (15, 11-32) - A fidelidade, a honestidade e a opção pelo serviço a Deus (16, 1-12) - Os fariseus, avarentos, e a Lei (16, 14-15) - O divórcio e o adultério (16, 18) - Parábola do rico avarento e do pobre Lázaro (16, 19-31) - A importância do outro e da correção fraterna (17, 1-4) - O poder da fé (17, 5-6) - Parábola dos servos inúteis (17, 7-10) |
| Quinta etapa (17, 11-18,30) | <ul style="list-style-type: none"> - Cura dos dez leprosos (17, 11-19) - A presença do Reino de Deus, que já chegou (17, 20-21) - A vinda inesperada do Filho do Homem (17, 22-37) |

| | |
|-----------------------------------|--|
| | <ul style="list-style-type: none"> - Parábola do juiz iníquo e da viúva (18, 1-8) - Parábola do fariseu, orgulhoso, e do publicano, humilde, que oram no Templo (18, 9-14) - Jesus aproxima-se das criancinhas (18, 15-17) - O jovem rico e o perigo das riquezas (18, 18-27) - Recompensa do desprendimento pelo Reino de Deus (18, 28-30) |
| Sexta etapa (18, 31-19, 28) | <ul style="list-style-type: none"> - Terceiro anúncio da paixão (18, 31-34) - Cura do(s) cego(s) de Jericó (Lc 18, 35-43) - Zaqueu, o publicano, acolhe Jesus em sua casa (19, 1-10) - Parábola das minas (19, 11-28) |

2.1.1. A longa viagem até a cidade de Jerusalém

*«Como estavam a chegar os dias de ser levado deste mundo,
Jesus dirigiu-se resolutamente para Jerusalém»
(Lc 9, 51).*

O Evangelho de São Lucas é um Evangelho de viagem, que convida o leitor a sair de si e a percorrer o itinerário por onde Jesus passa. Ser discípulo de Jesus é encetar uma longa viagem. Lucas remata a etapa da Galileia para começar a viagem que culmina na cidade de Jerusalém, um tema frequentemente repetido na macroestrutura, como é recordado pelo narrador (Lc 9, 51.53; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 11.28)¹⁸⁷. Contrariamente à primeira viagem (na Galileia), a insistência é agora no chamamento e na formação dos discípulos, através de discursos e diversas parábolas¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Cf. KINGSBURY, Jack Dean, *Conflicto en Lucas – Jesus, autoridades, discípulos*, col. En torno al Nuevo Testamento 15, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1992, p. 95.

¹⁸⁸ Cf. GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, p. 394.

O ministério de Jesus começa com uma viagem pelo espaço da Galileia: Nazaré (Lc 4, 31s), Cafarnaum (Lc 4, 31s; 7, 1s), Genesaré (Lc 5, 1s), Naim (Lc 7, 11), Gerasa (Lc 8, 26) e Betsaida (Lc 9, 11)¹⁸⁹. A partir de Lc 9, 51, Jesus toma a iniciativa de mudar o rumo da Sua viagem, caminhando até Jerusalém (Ἱερουσαλήμ ou Ἱεροσόλυμα)¹⁹⁰, cidade que simboliza a continuidade entre o velho e o novo plano de Deus¹⁹¹, «a cidade da consumação do seu ministério»¹⁹². Segundo Joachim Gnilk, «Jesus teria ido para Jerusalém como simples peregrino pascal, acompanhado dos seus discípulos e discípulas»¹⁹³.

A partir de Lc 9, 50, Lucas deixa de seguir a fonte de Marcos e vai voltar à fonte de Mateus, apesar de existirem alguns paralelos com Marcos¹⁹⁴. No seguimento da viagem de Jesus a Jerusalém, Marcos apresenta em poucas palavras alguns dos seus ensinamentos durante a viagem (Mc 10, 1-52), enquanto Lucas, abrindo uma nova secção, narra uma longa viagem onde Jesus é o Mestre, que através de ensinamentos, discursos, parábolas, curas e milagres educa os discípulos (Lc 9, 51-19, 28).

A geografia lucana não é uma geografia linear¹⁹⁵, por exemplo: a) a casa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42), situada em Betânia, fica muito perto de Jerusalém; b) em Lc 17, 11, Jesus está na fronteira entre a Galileia e a Samaria. O mais importante para o leitor não é o local geográfico, mas a teologia que está por detrás do local, do espaço, das personagens que Jesus encontra e dos gestos que realiza. Contudo, São Lucas não

¹⁸⁹ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, pp. 178-179.

¹⁹⁰ O termo Ἱεροσόλυμα aparece uma vez (Lc 13, 22) e Ἱερουσαλήμ aparece onze vezes (Lc 9, 51, 53; 10, 30; 13, 4.22.33-34; 17, 11, 18, 31; 19, 11).

¹⁹¹ Cf. KARRIS, Robert J., «Evangelio de Lucas», in *NCSJ*, p. 171.

¹⁹² Cf. BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas* (Lc 9, 51-14,35), vol. II, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 86, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002^{2ed}, p. 43; FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 179; MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca – Analisi Retorica*, col. Retorica Biblica 1, Edizioni Dehoniane, Roma, 1994, pp. 338-339.

¹⁹³ GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré – Mensagem e história*, Editorial Presença, Lisboa, 1999, p. 259.

¹⁹⁴ Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 400.

¹⁹⁵ Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 401.

descara que o objetivo de Jesus é chegar à cidade de Jerusalém, lugar da Sua Paixão, Morte e Ressurreição.

A narrativa da transfiguração de Jesus aponta para a Sua Paixão, pois Jesus é o «Eleito» ou o «Predileto» (Lc 9, 35) de Deus ou o servo dos servos, que o profeta Isaías anunciava: «*Eis o meu servo, que Eu amparo, o meu eleito, que Eu preferi*» (Is 42, 1). Jesus decide preparar os discípulos para a Sua viagem, que culmina na Sua Paixão (Lc 9, 21-22; 9, 43-45)¹⁹⁶. Os discípulos, obedecendo à voz de Deus («Escutai-o» [Lc 9, 35]), são convidados a preparar o caminho do Senhor (Lc 9, 51-52)¹⁹⁷.

Jesus deixa as margens do lago da Galileia, onde chamou os Doze, e começa uma nova aventura com eles. A partida da Galileia significa a partida rumo à misteriosa consumação do seu destino¹⁹⁸. Podemos dizer que esta viagem está ao «*serviço de uma clara finalidade cristológica e teológica*»¹⁹⁹. Jesus cumpre a profecia veterotestamentária, onde o Filho do Homem «*volta o seu rosto para Jerusalém*»²⁰⁰, como é mencionado pelo profeta Ezequiel (Ez 21, 2).

Na perícopa da transfiguração, salientam-se as personagens dos profetas: Moisés e Elias (Lc 9, 28-36p), que possivelmente discutiam sobre o êxodo de Jesus em Jerusalém, isto é, o trânsito da Sua Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão. Desta forma, a transfiguração prepara o leitor para o que se segue²⁰¹.

O profeta Moisés faz uma viagem com o povo de Deus pelo deserto durante quarenta anos. Jesus é o «*novo Moisés*»²⁰², que se encaminha até ao Seu êxodo em Jerusalém, onde o Filho do Homem será glorificado pela Sua Paixão. O profeta Elias,

¹⁹⁶ Cf. KINGSBURY, Jack Dean, *Conflicto en Lucas*, p. 94.

¹⁹⁷ Cf. BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas* (Lc 9, 51-14,35), p. 44.

¹⁹⁸ Cf. MEYNET, Roland, MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 339.

¹⁹⁹ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 182; GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, p. 396.

²⁰⁰ CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 214; KEENER, Craig S., *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia – Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, Colombia, 2003, p. 211.

²⁰¹ Cf. KINGSBURY, Jack Dean, *Conflicto en Lucas*, p. 94.

²⁰² FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 182.

antes do seu arrebatamento aos céus, aventura-se com Eliseu, seu discípulo, numa viagem de Guilgal, passando por várias aldeias (2 Rs 2, 1-12).

Estando presentes os dias da ascensão (Lc 9, 51), Jesus, «*o novo Elias*»²⁰³, decide realizar uma viagem com os seus discípulos até Jerusalém²⁰⁴. A referência principal é a morte e também a ascensão de Jesus²⁰⁵, pela qual é levado para junto do Pai, tendo enviado os Seus discípulos em missão. Assim, o narrador trabalha a atenção do leitor e prepara-o como um verdadeiro discípulo.

Pelas diversas referências narrativas²⁰⁶, o leitor sabe-se a acompanhar Jesus rumo à Cidade Santa, mas é um caminho que se constroi na dúvida e incerteza, como se pode constatar: «*uma certa povoação de samaritanos*» (Lc 9, 52), «*uma certa aldeia*» (Lc 10, 38), «*percorria cidades e aldeias, ensinando e caminhando para Jerusalém*» (Lc 13, 22), «*entrou numa aldeia entre a Samaria e a Galileia*» (Lc 17, 11), «*Jericó*» (Lc 18, 35; 19, 1), «*perto de Jerusalém*» (Lc 19, 11)²⁰⁷. No entanto, Jesus é o único que tem a certeza da sua decisão de ir para Jerusalém, como é atestado pelo aoristo ἐστήρισεν «com firmeza ou resolutamente».

Durante esta viagem, Jesus, recorrendo à denúncia do farisaísmo (12, 1-12), às parábolas (10, 29-37; 11, 5-13; 12, 13-21; 13, 18-21; 14, 15-24; 15, 17,7-10; 19,11-28), e aos sinais (11, 14-32; 13, 10-17; 14, 1-6; 17,11-19; 18,1-14; 18,35-43), trabalha as condições dos discípulos: as exigências da missão (10, 1-24); a importância de amar o próximo (10, 25-37); a escuta e o serviço à Palavra (10, 38-42); a oração (11, 1-4); a confiança na providência divina (12, 22-34; 17, 5-6); a necessidade da vigilância (12, 35-48) e das ruturas familiares para segui-L'O (12, 49-53); a capacidade de ler os sinais

²⁰³ CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 215.

²⁰⁴ Cf. MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, pp. 177-194.

²⁰⁵ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 338; PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*, International Critical Commentary, Edinburgh, 1901^{4ed}, p. 262.

²⁰⁶ πορεύεσθαι πορευθέντες πορευόμενοι ἐπορεύθησαν πορευομένων (Lc 9, 51.52, 53.56.57); ἀπέρχῃ ἀπελθόντι ἀπελθὼν (Lc 9, 57.59.60); ὁδοῦ Lc 9, 57; in GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, p. 402.

²⁰⁷ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 214.

do tempo presente (12, 54-59); o arrependimento e o perdão (13, 1-9; 17, 1-4); o uso das riquezas e a simplicidade (16, 1-31; 18, 15-17); a vida eterna (18, 28-30); e o sentido da Sua morte (13, 31-35; 18, 31-34).

Este caminho apresenta-se como um vasto mundo de alternâncias e contrastes, onde o principal é explicado aos discípulos, mas onde cabem as diatribes com as autoridades e grupos religiosos, e a referência à multidão. Jesus, após ser chamado Filho de David pelo cego, chora diante da cidade (Lc 19, 41-44), mas faz a Sua entrada aclamado como um rei messiânico, que vem em nome do Senhor (Lc 19, 29-40) e como um «profeta», que encontrará a morte nesta cidade (Lc 13, 32-34). Desta forma, o narrador convida o leitor a seguir Jesus como um discípulo, que segue o seu rei e o seu profeta²⁰⁸.

Lucas coloca na boca de Jesus um conjunto de lamentações típicas do AT sobre as cidades que não acolheram os enviados (Lc 10, 12-16): as cidades de Gomorra, Corozaim, Betsaida, Tiro, Sídon, Cafarnaum não praticaram, em algum tempo, a devida hospitalidade aos enviados de Deus. Terminando o discurso, Lucas diz: *«quem vos ouve é a mim que ouve, e quem vos rejeita é a mim que rejeita; mas, quem me rejeita, rejeita aquele que me enviou»* (Lc 10, 16).

Jesus é o Filho do Homem, que nem tem onde reclinar a cabeça (9, 58). A questão da hospitalidade e da hostilidade serão dois marcos importantes durante a viagem de Jesus, pois Jesus é o peregrino de Jerusalém e da humanidade. Também é verdade que as portas de muitas casas se abrem à passagem de Jesus: a das irmãs Marta e Maria (10, 38-42); a do Fariseu (14, 1-24); a de Zaqueu (19, 1-10).

2.1.2. A casa, a mesa e a hospitalidade

²⁰⁸ Cf. KINGSBURY, Jack Dean, *Conflicto en Lucas*, pp. 96-97.

«Ficai nessa casa, comendo e bebendo do que lá houver, pois o trabalhador merece o seu salário» (Lc 10, 7).

Na obra lucana, a cidade de Jerusalém ou de David tem grande importância, pois representa o culminar da caminhada de Jesus no III Evangelho e é para os Atos o ponto de partida para a irradiação do Evangelho às nações²⁰⁹. Contudo, o caminho de Jesus não se limita a Jerusalém, pois o leitor é chamado a constatar que Ele desenvolve o seu percurso de modo descentrado em relação ao Templo. Jesus tem a pretensão de superar o Templo, até na forma como escolhe os espaços. Escreve Puig: *«Os lugares onde Jesus fala habitualmente são públicos, quer sejam edifícios (uma sinagoga), quer seja ao ar livre (uma montanha, um caminho, próximo ao lago), mas também fala em lugares privados (uma casa)»*²¹⁰.

Jesus e os Seus discípulos, peregrinos de Jerusalém, necessitam durante a viagem de repouso e de alimento, que é como quem diz, de hospitalidade. Em Lucas, há uma *«relação muito estreita entre o participar na mesa e o ser acolhido na casa»*²¹¹, pois a casa e a mesa, símbolos da hospitalidade, formam como que uma unidade. No discurso de envio dos discípulos (Lc 10, 1-11), a palavra grega οἶκος (casa) surge quatro vezes e centra-se essencialmente no tema do anúncio e da hospitalidade por parte dos discípulos de Jesus. Dentro da casa, Lucas senta o leitor à volta da mesa, território privilegiado para escutar os ensinamentos de Jesus²¹². E muitas são as portas que o leitor é chamado a transpor²¹³:

| Porta que se fecha | Porta que se abre |
|--------------------|-------------------|
|--------------------|-------------------|

²⁰⁹ Cf. «Jerusalém», in *DB*, p. 479.

²¹⁰ PUIG, Armand, *Jesus – uma biografia*, p. 247.

²¹¹ MONASTERIO, Rafael Aguirre, *La mesa compartida – Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, col. Presencia Teológica 77, Editorial Sal Terrae, Santander, 1994, p. 107.

²¹² Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 401.

²¹³ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, pp. 361-362.

| | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - Hostilidade dos Samaritanos (Lc 9, 53 -55); - As cidades que não recebem os enviados (Lc 10,12-15); - Os sábios, reis e profetas que não foram recebidos (Lc 10, 21-24); - O sacerdote e o levita que não se dignam a acolher o seu irmão (Lc 25-37). | <ul style="list-style-type: none"> - O discípulo é enviado a anunciar à Boa Nova de cidade em cidade, casa em casa e de mesa em mesa (Lc 9, 57-10, 1-17); - Alegria do regresso dos discípulos (Lc 10, 18-20); - A vida eterna consiste no acolhimento generoso do próximo (Lc 10, 25-28); - Jesus na sua oração agradece ao Pai pelo sucesso dos discípulos, que foram bem acolhidos (Lc 10, 21-24); - Samaritano, que abre o seu coração, ao próximo (Lc 10, 29-37); - Marta e Maria abrem a sua casa e a sua mesa para Jesus (Lc 10, 38-42). |
|--|---|

As barreiras sociais são removidas, pois os discípulos recebem a ordem de atravessar todo o espaço doméstico para levar a Paz, curar os enfermos, anunciar a mensagem do Reino de Deus e permanecer nas casas. A hospitalidade, prestada pelo anfitrião, concretizada no comer e beber, é sinal do acolhimento do Reino de Deus, que se expressa primeiramente no ambiente familiar e depois é acreditado pelas comunidades²¹⁴.

A paragem de Jesus, durante o caminho até Jerusalém, para entrar εἰς κώμην τινά «numa aldeia incerta» (Lc 10, 38) e se hospedar na humilde casa de duas mulheres, Marta e Maria, não acontece de forma arbitrária²¹⁵. Na leitura do Evangelho de Lucas e de João (Lc 10, 38-42; Jo 11, 1; 12, 1-3.), a casa de Marta e Maria fica no

²¹⁴ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 220.

²¹⁵ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 230.

povoado de Betânia, perto de Jerusalém, o que se coaduna bem com o percurso de Jesus. A sequência literária de São Lucas inicia-se com a pergunta do doutor da lei sobre a importância do ouvir e do servir e termina com estas duas irmãs, de facto, a servir e a escutar Jesus (Lc 10, 1-42).

2.1.3. *Ser ou não ser discípulo?*

«Enquanto iam a caminho, disse-lhe alguém: “hei de seguir-te para onde quer que fores”» (Lc 9, 57)

Segundo Marshall, «a primeira parte da nova secção (9, 51-10,24) ocupa-se com os discípulos de Jesus que o acompanham no caminho até Jerusalém»²¹⁶, que tem como núcleo central e também como mote da narrativa duas secções: a) a da hostilidade (Lc 9, 51-56); b) a das exigências radicais para ser discípulo (Lc 9, 57-62). Lucas contrasta os discípulos com o mundo que tende a não acolher Jesus, enquanto estes o fazem com alegria.

O exegeta Roland Meynet mostra, através do esquema que se segue, que na secção C1 (Lc 9, 51-10, 42) é permitido estabelecer uma continuidade narrativa através de vários elementos, tais como: hostilidade – hospitalidade; o anúncio do Reino de Deus – o desafio a amar o próximo para ter a vida eterna; maldição – bênção; e, no centro de todas as narrativas, encontra-se Jesus com a primordial tarefa de formar os seus discípulos, confiando-lhes o poder sobre o inimigo²¹⁷.

| | |
|--|---------------|
| A – Jesus não é acolhido pelos samaritanos | Lc 9,51-56 |
| B – Seguir a Jesus para anunciar o Reino de Deus | Lc 9,57-10,11 |
| C – Maldição | Lc 10,12-16 |

²¹⁶ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 402.

²¹⁷ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, pp. 338.

| | |
|--|--------------------|
| Jesus confia aos discípulos o poder sobre o inimigo | Lc 10,17-20 |
| C' – Bênção | Lc 10,21-24 |
| B' – Amar o próximo para herdar a vida eterna | Lc 10,25-37 |
| A' – Jesus é hóspede de Marta | Lc 10,38-42 |

No longo caminho até Jerusalém, Jesus faz-se acompanhar de um grupo de discípulos que são instruídos através de discursos e sinais. Para além dos Doze, existe um outro grupo mais amplo de discípulos ou de «*testemunhas autênticas e fidedignas da palavra e da ação do Mestre*»²¹⁸.

2.2. O vasto mundo da microestrutura de Lc 10, 25-42

Frances Gench²¹⁹ e Michel Gourgues²²⁰ demonstram que o ponto de partida da microestrutura (Lc 10, 25-42), inserida na grande secção de Lc 9, 51-19,28, é a resposta à questão do doutor da lei (Lc 10, 27), que vai assentar em dois eixos: o amor ao próximo, figurado na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 39-37) e o amor a Deus, visível na atitude da escuta da Palavra que o nosso episódio representa (Lc 10, 38-42). A pergunta do doutor da lei, a parábola do Bom Samaritano e o episódio de Marta e Maria formam um «*conjunto perfeito*»²²¹. Estes textos formam parte de uma única sequência, apelando o leitor à escuta e ao serviço. Um aspeto a ter em conta, de facto, é o uso lexical do verbo ouvir (ἀκούω), que percorre todo o capítulo 10, criando um elo de ligação entre os vários relatos:

- a) pergunta do doutor da lei, que é convidado a escutar e a colocar em prática a Tora (Lc 10, 25-28);

²¹⁸ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 182.

²¹⁹ Cf. GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well – Women's encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster John Knox Press, USA, 2004, p. 57.

²²⁰ Cf. GOURGUES, Michel, *Les paraboles de Luc – d'amont en aval*, Mediaspaul, Paris, 1997, p. 10.

²²¹ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 440.

- b) escuta da Tora e da compaixão do samaritano por um homem anônimo (verdadeiramente um homem qualquer), que é o seu próximo (Lc 10, 29-37);
- c) hospitalidade de Marta e Maria, que configuram uma cena dramática da escuta e do serviço (Lc 10, 38-42).

Repetindo quatro vezes o verbo ἀκούω, Lucas impele o leitor a deixar-se contagiar pelas palavras de Jesus e a tornar-se um ouvinte/discípulo de Jesus. A escuta não se limita só a um mero ato. No contexto do discipulado, o Filho, que se deixou contagiar pela Palavra, é enviado pelo Pai para anunciar o Reino aos homens. Diante deste modelo de íntima relação, os discípulos de Jesus têm a percepção que escutar é a melhor forma de se identificar e de se avizinhar intimamente a Jesus. Por isso, todo o discípulo consegue ver e ouvir todos os sinais de Deus, como diz Jesus: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν «*muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes e não o viram, ouvir o que ouvis e não o ouviram!*» (Lc 10, 24)²²².

No relato de Lc 10, 38-42, Maria identifica-se com estes discípulos, na medida em que, abstraindo-se de tudo o que a rodeia, foca a sua atenção nas palavras que saem da boca de Jesus²²³.

2.2.1. Da pergunta inquietante para a escuta

Para testar Jesus, levanta-se um doutor da Lei (Lc 10, 25-28), «*muito ortodoxo e perito da Tora*»²²⁴, que o questiona sobre a identidade do próximo. Jesus digna-se

²²² Cf. KILGALLEN, John, «Martha and Mary – Why at Luke 10, 38-42?», in *Bib* 84 (4), 2003, pp. 555-556.

²²³ Cf. KILGALLEN, John, «Martha and Mary», p. 556.

responder-lhe com uma pergunta, que o deixa inquieto. Nesta situação, o narrador recorre à ironia, levando o doutor da lei a um caminho de resposta à sua pergunta²²⁵. O doutor da lei sabe o que está escrito na Lei e responde corretamente; todavia, é convidado a tornar viva a palavra que escuta na Lei.

O narrador não atribui um nome ao doutor da lei, limitando-se a apresentar a sua função na sociedade judaica. À luz da tradição rabínica, a questão do doutor da lei tem o seu fundamento na Lei e, como tal, a resposta à pergunta só se encontra na perscrutação da própria *Tora*. Jesus emerge então como o διδάσκαλος (Mestre).

O mandamento do amor, que Jesus prega ao doutor da lei, insere-se no programa do discípulo, que ouve a palavra e depois é enviado a anunciar. O fruto do amor é a vida eterna como ensina Jesus: mas como é que alguém pode amar o seu próximo para herdar a vida eterna? O doutor da lei responde usando uma das mais antigas orações de Israel, o *Shema* (שמע):

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד: ואהבת את
יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך:
והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך:
ושונתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובליכתך
בדרך ובשכבך ובקומך:
וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך:

«Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único! Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração. Repeti-los-ás aos teus filhos e refletirás sobre eles, tanto sentado em tua casa, como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar. Atá-los-ás, como símbolo, no teu braço e usá-los-ás como

²²⁴ MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 354.

²²⁵ Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 447.

filactérias entre os teus olhos. Escrevê-los-ás sobre as ombreiras da tua casa e nas tuas portas» (Dt 6,4-9)

A oração judaica do *Shema*, recitada duas vezes ao dia, começa com o verbo שמע «escutar», pois o judeu, de pé e em voz alta, tem de recitar as palavras com clareza, com plena concentração, com temor e tremor, demorando-se em cada palavra que ora. Fundamentando-se em três textos da Tora (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nm 15, 37-41), a escuta da palavra de Deus é uma prioridade, na medida em que permite afirmar a supremacia do Deus, único e verdadeiro²²⁶. A escuta não se reduz a uma passividade, mas, pelo contrário, é em si mesma ativa, implica um serviço.

De forma singular, o doutor da lei une a oração do *Shema* (Dt 6, 4-9) e a necessidade de amar o próximo (Lv 19, 18)²²⁷ numa única lei, denominada, por Jesus, de mandamento do amor²²⁸. Na oração do *Shema*, Deus está acima de todas as coisas e, por isso, deve ser amado de todo o coração, com toda a alma, com todas as forças humanas e com toda a nossa mente ou capacidade intelectual²²⁹. Escutar os mandamentos ou a Lei, que interpela a amar o próximo, deve ser o molde para a vida de qualquer judeu, pois quem os escuta e os cumpre é digno de herdar a vida eterna²³⁰: *«Segui o caminho que o Senhor, vosso Deus, vos ordenou, para viverdes e serdes felizes. Assim prolongareis a vida na terra de que ides tomar posse»* (Dt 5, 33). O doutor da lei sabe as diversas leis e orações judaicas, mas falta-lhe o mais importante, que consiste na escuta autêntica da Palavra de Deus revelada em Jesus.

2.2.2. Da escuta para o amor ao próximo

²²⁶ Cf. JACOBS, Louis, «*Shema, Reading of*», in *EJ*, pp. 453-456.

²²⁷ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 276.

²²⁸ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 226.

²²⁹ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 226.

²³⁰ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 352.

Na continuidade do diálogo com Jesus, o doutor da lei questiona-se: τίς ἐστὶν μου πλησίον «quem é o meu próximo?» (Lc 10, 29). O «próximo», segundo a mentalidade judaica do séc. I, era todo o membro do seu povo, com exceção dos estrangeiros e dos samaritanos²³¹. Contrariamente, a oração do *Shema* (Dt 6, 4-9) e o mandamento do Levítico (Lv 19, 18) apresentam o amor a Deus e ao próximo, onde se incluem os inimigos, intimamente unidos²³². O doutor da lei é enviado a observar e a cumprir este duplo mandamento como forma de obter a vida eterna: «Respondeste bem; faz isso e viverás» (Lc 10, 28).

A parábola do bom Samaritano (Lc 10, 29-37) é uma concretização da escuta da palavra de Deus. A escuta e o ato de amar o próximo estão intimamente ligados, pois o Samaritano, lendo exclusivamente o Pentateuco (*Tora*)²³³, descobre a importância do amor a Deus (Dt 6, 4-9) e ao próximo (Lv 19, 18). O Samaritano, considerado, pelos judeus, como pertencente a um povo de «heréticos e cismáticos»²³⁴ e «equiparados aos pagãos desde o ponto de vista cultural e ritual»²³⁵, interrompe a sua caminhada para ajudar um «certo homem» (Lc 10, 30), que não é definido pelo nome, pela religião, pelo grupo social, pela terra ou pela atividade profissional²³⁶. O foco lucano despreza as questões económicas ou relativas à pureza ritual, pois o essencial é saber qual a atitude a tomar perante um «certo homem» sem nenhuma identificação, que é vítima da violência. O samaritano avança rumo ao desconhecido e no rosto daquele «certo homem» descobre o seu próximo.

²³¹ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 229.

²³² Cf. PUIG, Armand, *Jesus – uma biografia*, p. 434.

²³³ «O Pentateuco constitui a base da religião dos samaritanos; não reconheciam, dentro do cânone judeu, nenhum outro livro sagrado» in Cf. JEREMÍAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús – Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, col. Biblioteca Bíblica Cristiandad, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980^{2ed}, p. 366.

²³⁴ «Samaritanos», in *DB*, p. 839.

²³⁵ JEREMÍAS, Joachim, *Jerusalén en Tiempos de Jesús*, p. 366.

²³⁶ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 355.

A pergunta, aparentemente simples, do doutor da lei remete para a «grande polémica»²³⁷ do Judaísmo do tempo de Jesus, pois as normas jurídico-religiosas tendem para um exclusivismo e criam barreiras sociais²³⁸. O dilema surge quando se coloca a questão: *Quem se deve servir primeiro: Deus ou o próximo?* Ora, o que o samaritano mostra à sociedade é que estes mandamentos são complementares. De facto, o serviço de Deus não pode ser uma desculpa para descuidar o serviço ao próximo.

No fim da parábola, Jesus coloca uma nova pergunta ao doutor da lei, que o põe à prova: «qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?» (Lc 10, 36). Este limita-se a responder: «o que usou de misericórdia para com ele» (Lc 10, 37). Em suma, o doutor da lei deve incluir, na sua grande sabedoria da *Tora*, o amor ao próximo, concretamente aos estrangeiros²³⁹.

O doutor da lei, escutando atentamente, compreende o alcance da parábola, na medida em que a escuta da palavra do Senhor deve estar ao serviço do próximo e não restringir-se a um código jurídico-moral. Jesus envia então o doutor da lei: *ορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως* «Vai e faz tu também o mesmo» (Lc 10, 37).

2.2.3. Do amor ao próximo para o amor a Deus

Na narrativa do bom Samaritano (Lc 10, 29-37), o leitor aprofunda o sentido do mandamento de amor ao próximo e, na narrativa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42), é convidado a escutar as palavras de Jesus, expressão de amor para com Deus²⁴⁰. Segundo W. Grundmann, a narrativa de Marta e Maria não se pode compreender sem a narrativa anterior: «a parábola precedente (Lc 10, 25-37) é uma ilustração concreta do

²³⁷ GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré*, p. 233.

²³⁸ Cf. KILGALLAN, John, «Martha and Mary», p. 557.

²³⁹ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 355.

²⁴⁰ Cf. CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 231.

amor ao próximo, isto é, do segundo mandamento do amor; [a narrativa de Marta e Maria] é uma ilustração do amor a Deus, ou seja, do primeiro mandamento»²⁴¹.

«Voltando-se, depois, para os discípulos, disse-lhes em particular: “Felizes os olhos que veem o que estais a ver. Porque – digo-vos – muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes e não o viram, ouvir o que ouvís e não o ouviram”» (Lc 10, 23-24). O momento do «ver» aconteceu no exemplo do samaritano, mas o relato de Betânia salienta a parte do «ouvir»²⁴². A história de duas mulheres transforma-se desde que decidem acolher Jesus: Maria pela escuta da Palavra e Marta pelo seu serviço à mesma Palavra. Desta forma, este relato não é um acrescento ao capítulo 10, mas é uma continuidade do versículo de Lc 10, 24²⁴³, onde os discípulos de Jesus são convidados a focar os olhos e os ouvidos nas Suas palavras.

A continuidade deste relato com o relato de Lc 10, 25-37 é confirmada por vários autores²⁴⁴, que salientam diversos aspetos que fomentam ainda mais a união do relato. Algumas teses dizem que o relato de Marta e Maria (Lc 10, 38-42) é uma glosa, que procura clarificar a parábola do samaritano, porque o verbo ἐσπλαγγνίσθη «*encheu-se compaixão*» (Lc 10, 33) expressa uma ação moral, baseada num sentimento de simpatia para com o próximo²⁴⁵. Este verbo é uma forma que desenha o amor profundo para com o próximo, simbolizado na imagem do útero/entranhas. Em Lucas, esta palavra aplica-se somente a Deus (Lc 1, 78; 7, 13; 15, 20)²⁴⁶. Entretanto, Lc 10, 38-42

²⁴¹ GRUNDMANN, Walter, «Das Evangelium nach Lukas», p. 225, in FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 293.

²⁴² CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, p. 231.

²⁴³ Cf. KILGALLEN, John, «Martha and Mary», p. 559.

²⁴⁴ Alfred Plummer diz que Lc 10, 38-42 é resposta a pergunta do doutor da lei sobre a vida eterna, que não se limita ao ato do samaritano (Lc 10, 25-37), mas também exige uma escuta da Palavra (Lc 10, 38-42). Cf. PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary*, p. 290; Schneider, nesta mesma linha, afirma que este relato (Lc 10, 38-42), inserido no capítulo 10, forma uma unidade na medida em que a instrução básica de Jesus aos discípulos funda-se na ação (Lc 10, 25-37) e na escuta da palavra (Lc 10, 38-42). Cf. SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas*, in KILGALLEN, John, «Martha and Mary», p. 559.

²⁴⁵ Cf. KILGALLEN, John, «Martha and Mary», p. 560.

²⁴⁶ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, pp. 356-357.

elimina todos os sentimentos de simpatia e foca-se na palavra de Deus, que é a base de toda a ação moral: «a escuta da palavra de Jesus, expressão autêntica da vontade divina, é um convite a exercer o mandamento do amor ao próximo, que possibilita herdar a vida eterna»²⁴⁷.

Na história de Marta e Maria, Lucas destaca a importância fundamental da Palavra do Senhor como uma expressão de amor para com Deus. O discípulo é aquele que, perdendo a noção do tempo, se senta aos pés do Mestre e se deslumbra com as Suas palavras²⁴⁸. Entre os muitos serviços de Marta, Jesus olha para Maria e para o seu gesto, do saber escutar. Maria mostra a sua disponibilidade para receber de Jesus (enquanto Marta é uma figura onde é prevalente o dom). Maria escolhe a coisa necessária.

Após a parábola do bom samaritano, que esclarece o significado do segundo mandamento (amor ao próximo), surge uma história de duas irmãs, que ajuda a compreender a prioridade do primeiro mandamento²⁴⁹.

3. O MUNDO TEXTUAL DE LC 10, 38-42

3.1. Texto grego²⁵⁰

³⁸Εν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.

³⁹καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἥ] καὶ παρακαθελθούσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.

²⁴⁷ KILGALLEN, John, «Martha and Mary», p. 560.

²⁴⁸ Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 439.

²⁴⁹ Cf. GRUNDMANN, Walter, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 225, in MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 450.

²⁵⁰ Os textos gregos, especialmente Lc 10, 38-42, pertencem a versão dos LXX e são retirados do NESTLE-ALAND, *Novo Testamento em Grego*, Sociedade Bíblica Alemã, Stuttgart, 1993^{27ed}, in DVDROM BibleWoks (versão 7.0.0.12g), 2006.

⁴⁰ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν, κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.

⁴¹ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,

⁴²ἐνὸς δέ ἐστιν χρεία· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

3.2. Tradução pessoal

38- Ora, no seu caminhar, Ele [Jesus] entrou num certo povoado e uma mulher de nome Marta acolheu-o.

39- E esta tinha uma irmã chamada Maria, [a qual] permanecendo sentada aos pés do Senhor escutava a sua palavra.

40- Marta estava dispersa pelo muito serviço. Aproximando-se disse: Ó Senhor, não te preocupas que a irmã minha sozinha me deixe a servir.

41- Tendo respondido o Mestre disse-lhe: Marta, Marta [andas] preocupada e distraída com muitas coisas,

42 - uma só é necessária. Maria, certamente, escolheu a melhor parte a qual não lhe será tirada.

3.3. Fonte «Q» e Fonte «L»

A narrativa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42) apresenta uma estrutura própria e única, pois faz parte da fonte «L» (o assim chamado material lucano). Ela não surge nos

restantes evangelhos sinópticos, não sendo possível estabelecer uma ligação narrativa ao quarto Evangelho; existem, porém, alguns traços em comum²⁵¹.

No Evangelho de Lucas, grande parte do material procede de Marcos e da Fonte Q²⁵²; porém, para elaborar a grande viagem de Jesus a Jerusalém, abandona-se a fonte de Marcos²⁵³ e começa a seguir a fonte de Mateus, onde há uma certa ordem global de materiais²⁵⁴, como se pode constatar na seguinte tabela:

| | |
|-----------------|---------------------------|
| Lc 9, 57-62 | Mt 8, 19-22 |
| Lc 10, 1-12 | Mt 10, 7-16 |
| Lc 10, 13-16 | Mt 11, 20-24 |
| Lc 10, 17-20 | Mc 6,30-32 |
| Lc 10, 21-24 | Mt 11, 25-27; Mt 13,16-17 |
| Lc 10, 10,25-37 | Mt 22,34-40; Mc 12,28-34 |

Na concordância dos sinóticos, Lc 10, 38-42 é um relato próprio de Lucas (fonte «L»)²⁵⁵. Neste escrito, Lucas utiliza o seu próprio talento para formar uma série de dados factuais, sendo notável uma *«atividade criativa do próprio narrador, que não tem por que depender das fontes – orais e escritas – e que não se pode reduzir a um mero trabalho de redação ou adaptação de materiais preexistentes»*²⁵⁶.

²⁵¹ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, pp. 292-293.

²⁵² Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion General*, p. 147.

²⁵³ Cf. HUMPHREY, Hugh, *From, Q to "secret" Mark – a composition history of the earliest narrative theology*, T&T Clark, New York – London, 2006, p. 150.

²⁵⁴ Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 403.

²⁵⁵ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion*, p. 148.

²⁵⁶ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion*, p. 147.

3.4. Lucas e João

Nos Sinóticos, Jesus, depois de exercer o ministério na Galileia, caminha até Jerusalém. Brown diz que *«João afasta-se ostensivamente do esquema sinóptico em que dá notícias de um ministério muito mais prolongado em Jerusalém»*²⁵⁷. De forma semelhante acontece com Lucas. Os materiais da fonte «L» encontram uma possível relação com o Evangelho de João²⁵⁸, nomeadamente a menção das personagens Marta e Maria no relato joânico.

Nesta relação lucana e joânica, os paralelos manifestam o trabalho de Lucas em procurar construir um texto teológico e histórico, fundamentando-se nos escritos que circulavam, como afirma Brown:

*«Estes paralelismos podem muito bem explicar-se assumindo que a tradição independente subjacente em João tinha traços comuns com as fontes peculiares de Lucas, embora esses traços comuns não aparecessem do mesmo modo em ambas as tradições; por exemplo, o relato de Marta e Maria não é o mesmo em João do que em Lucas»*²⁵⁹.

No Evangelho de João, há alguns elementos que se cruzam: duas são irmãs (Jo 11, 1.3.19); vivem numa aldeia (Jo 11, 1.30); têm uma casa (Jo 11, 20.31; 12, 7); Jesus estava a caminho (Jo 11, 11); Marta tem a iniciativa de acolher Jesus e dialoga com Ele (Jo 11, 20-27); Maria fica sentada aos pés de Jesus. Mas, há que dizê-lo, as diferenças são também de relevo. Por exemplo, Bovon lembra que: *«no quarto evangelho a atenção dirige-se a Lázaro, o irmão cuja existência Lucas ignora. O diálogo de Jesus*

²⁵⁷ BROWN, Raymond E., *El Evangelio según Juan, I-XII*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976, p. 50.

²⁵⁸ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion*, p. 156.

²⁵⁹ BROWN, Raymond E., *El Evangelio según Juan, I-XII*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976, p. 57.

com Marta e Maria tem que ver, por outra parte, com o poder messiânico de Jesus»²⁶⁰.

Desta forma, conclui: «parece-me difícil atribuir uma tradição comum aos relatos Lc 10, 38-42 e Jo 11, 1-12, 1»²⁶¹. Vejamos em sinopse:

| Dados | Evangelho de Lucas | Evangelho de João |
|-----------------------------------|--|---|
| Nome das irmãs | γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα (...) ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ mulher de nome Marta (...) uma irmã chamada Maria (Lc 10, 38-39) | Μαρίας καὶ Μάρθας Marta e Maria (Jo 11,1) |
| Irmãs de Lázaro | Não há referências | ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος irmãs de Lázaro (Jo 11,2) |
| Nome do povoado | εἰς κώμην τινα povoado incerto (Lc 10, 38a) | Βηθανίας de Betânia (Jo 11, 1) |
| Localização do povoado | Εν δὲ τῷ πορεύεσθαι no caminho de Jerusalém (Lc 10, 38a) | Ἰουδαίαν (...) ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. Judeia (...) Betânia ficava perto de Jerusalém, a quase uma légua (Jo 11, 7.18) |
| Casa, lugar do acolhimento | Um ambiente de uma casa familiar (Lc 10, 38-42) | πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριάμ ἵνα παραμυθῶνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. (...) ἡ δὲ |

²⁶⁰ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), pp. 134-135.

²⁶¹ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 135.

| | | |
|--|---|---|
| | | <p>οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὁσμῆς τοῦ μύρου.</p> <p>Muitos judeus tinham ido visitar (a casa de) Marta e Maria para lhes darem os pêsames pelo seu irmão (...). A casa encheu-se com a fragrância do perfume.</p> <p>(Jo 11, 19; 12, 3b)</p> |
| <p>Amizade de Jesus com as irmãs e Lázaro</p> | <p>Não há referências</p> | <p>ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον (...) Λάζαρος ὁ φίλος</p> <p>Jesus era muito amigo de Marta, da sua irmã e de Lázaro</p> <p>(Jo 11, 5.11)</p> |
| <p>Acreditar que Jesus consegue resolver o problema</p> | <p>οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπέ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.</p> <p>Ó Senhor, não te preocupas que a irmã minha sozinha me deixe a servir</p> <p>(Lc 10, 40b)</p> | <p>ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου· [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσεις σοι ὁ θεός. (...) Μαριὰμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.</p> <p>Senhor, se Tu cá estivesses, o meu irmão não teria morrido. Mas, ainda agora, eu sei que tudo o que pedires a Deus, Ele to concederá (...) Senhor, se Tu cá estivesses, o meu irmão não teria morrido.</p> <p>(Jo 11, 21-22.32)</p> |

| | | |
|-----------------------------------|---|--|
| <p>Título cristológico</p> | <p>κυρίου Senhor (Lc 10, 39b)</p> <p>κύριε Senhor (Lc 10, 40b)</p> <p>κύριος Senhor (Lc 10, 41a)</p> | <p>κύριον Senhor (Jo 11,2)</p> <p>κύριε Senhor (Jo 11,3.12.21.27.32.34.39; 12, 21.38)</p> |
| <p>Atitudes de Maria</p> | <p>[ἡ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ permanecendo <u>sentada aos pés</u> do Senhor escutava a sua palavra (Lc 10, 39b)</p> | <p>ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς</p> <p>Maria, era aquela que tinha ungido os pés do Senhor com perfume e lhos <u>enxugara com os seus cabelos</u> (Jo 11, 2a)</p> <p>Ἡ οὖν Μαριὰμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.</p> <p>Quando Maria chegou ao sítio onde estava Jesus, mal o viu <u>caiu-lhe aos pés</u> (Jo 11, 32)</p> <p>(...) κλαίουσαν <u>Chorar</u> (Jo 11, 33a)</p> <p>ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται ὑπήντησεν αὐτῷ· Μαριὰμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ <u>ἐκαθέζετο</u>. Logo que Marta ouviu dizer que</p> |

| | | |
|---|---|--|
| | | <p>Jesus estava a chegar, saiu a recebê-lo, enquanto <u>Maria ficou sentada em casa</u></p> <p>(Jo 11, 20)</p> |
| <p>Maria é causa de discórdia</p> | <p>οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπέ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.</p> <p>Ó Senhor, não te preocupas que a irmã minha sozinha me deixe a servir</p> <p>(Lc 10, 40b)</p> | <p>λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἰς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;</p> <p>Nessa altura disse um dos discípulos, Judas Iscariotes, aquele que havia de o entregar: Porque é que não se vendeu este perfume por trezentos denários, para os dar aos pobres?</p> <p>(Jo 12, 4-5)</p> |
| <p>Marta ocupada com o serviço</p> | <p>ἡ δὲ Μάρθα περισπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν·</p> <p>Marta estava dispersa pelo muito serviço</p> <p>(Lc 10, 40a)</p> | <p>Μάρθα διηκόνει</p> <p>Marta servia</p> <p>(Jo 12, 2a)</p> |
| <p>Jesus defende Maria</p> | <p>Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.</p> <p>Maria, certamente, escolheu a melhor parte a qual não lhe será tirada</p> <p>(Lc 10, 42a)</p> | <p>ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.</p> <p>Deixa que ela o tenha guardado para o dia da minha sepultura! Os pobres sempre os tendes convosco, mas a mim não me tendes sempre.</p> <p>(Jo 12, 7-8)</p> |

CAPÍTULO III: ENTRANDO NO MUNDO DE MARTA E MARIA

(Quadros narrativos de Lc 10, 38-42)

Dentro da macroestrutura (Lc 9, 51-19, 28), concretamente na primeira secção (Lc 9, 51-10,42), a parábola do «*Bom Samaritano*» introduz uma nova forma de relacionar-se com o próximo. A partir de então, os crentes, chamados a amar a Deus com todas as suas faculdades (Lc 10, 25-28), são desafiados a encontrar no rosto de «um certo homem» ou no rosto do próximo (Lc 10, 29-37) a representação de Deus. O narrador lucano acrescenta a estes dois relatos um outro, o episódio de Marta e Maria (Lc 10, 38-42). Em Lc 10, 29-37, o foco central é a necessidade de amar o próximo, aquele que aparece no caminho da nossa vida sem rosto, sem etnia, sem religião, sem nacionalidade, etc.; agora, em Lc 10, 38-42, a ênfase não é o servir (Marta), mas sentar-se aos pés de Jesus para escutar a Sua Palavra (Maria): isto é, reconhecer que Jesus, mesmo quando hóspede, não deixa de ser o verdadeiro anfitrião, aquele que dá. Contrariamente a alguns autores que não encontram nenhuma conexão entre os relatos²⁶², afirmamos a unidade de Lc 9, 51 – 10, 40-42, como é patente na atitude dos discípulos de Jesus, que, com a sua missão bem definida (Lc 9, 51-10, 20), compreendem que todo o seu apostolado tem fundamento na escuta da palavra (Lc 10, 38-42) e no serviço ao próximo (Lc 10, 29-37)²⁶³. Partindo do método narrativo, que

²⁶² Cf. ZWILLING, Anne-Laure, «Deux soeurs et Jésus, quel enseignement? (Luc 10, 38-42)», in CHIU, José Enrique Aguilar (ed.), *Bible et Terre Sainte – Melanges Marcel Beaudry*, Peter Lang, 2008, pp. 245-256.

²⁶³ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), pp. 129-130; FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 293; GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well*, p. 79; GRUNDMANN, Albert W., *Das Evangelium nach Lukas*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlim 1969, p. 225; MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 450; NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, col. Word Biblical Commentary 35B, Word Books, Dallas, 1993, p. 602; NORTH, J. Lionel, «ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἐνός (Luke 10, 42) – Text, Subtext and Context», in *JSNT* 19 (66), 1997, p. 9-11; PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary*, p. 290; WALL, Robert W., «Martha and

abarca um vasto leque de interpretações, esta tese pretende fazer uma viagem com o leitor dentro do relato de Lc 10, 38-42, onde se nota a mudança de personagens, de lugares, de tempo e do ponto de vista dos sucessivos quadros²⁶⁴.

Na secção de Lc 9, 51-10, 42, conhecida como a subida a Jerusalém, Lucas elabora um dos mais importantes segmentos²⁶⁵, cujo carácter é narrativo e também normativo:

«O que conta é, por um lado, a estrutura narrativa: um episódio narrado de forma resumida e uma ordem cronológica, a menção de poucos personagens com atitudes contrárias e o desenlace da crise por uma sentença decisiva do Mestre; por outro lado, é o alcance normativo do relato o que não deve somente interessar, inclusive distrair, o ouvinte ou o leitor, mas sobretudo levá-lo a optar por uma certa atitude de fé. A narração, sem renegar a sua referência ao passado, entra portanto ao serviço de uma certa teologia»²⁶⁶.

No caminho, Jesus entra na casa de duas grandes amigas, que são irmãs: Marta, que afadigada O serve, e Maria, que se senta aos Seus pés para O escutar (Lc 10, 38-42). No evangelho joânico, estas mesmas irmãs aparecem em dois relatos (Jo 11, 1-44; 12, 1-11), porém a narrativa mais conhecida e estudada é a de Lucas. O microrrelato de Lc 10, 38-42 é composto por quatro quadros narrativos, que formam uma grande sequência: a) quadro I (Lc 10, 38a) – Jesus, juntamente com os Seus discípulos, caminha rumo a Jerusalém, mas interrompe a Sua viagem para entrar num certo povoado; b) quadro II (Lc 10, 38b) – Jesus é hóspede na casa de duas irmãs, Marta e

Mary (Luke 10 –38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy», in *JSNT* 11 (35), 1989, pp. 19-35; WITHERINGTON III, Ben, *Women in the Ministry of Jesus – A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 100.

²⁶⁴ Cf. MARGUERAT, Daniel – BOUTQUIN, Yvan, *Como leer los relatos bíblicos*, p. 58.

²⁶⁵ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 292.

²⁶⁶ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 135.

Maria; c) quadro III (Lc 10, 40b) – Jesus depara-Se com duas irmãs, que exercem a hospitalidade de formas distintas; d) quadro IV (Lc 10, 41-42) – Jesus salienta a importância do encontro com o hóspede, que se pode realizar por meio do serviço e da escuta da Palavra proclamada por Jesus.

O relato de Lc 10, 38-42, sendo uma das passagens bíblicas mais conhecidas e com inúmeros estudos²⁶⁷, tem atraído muito a atenção dos exegetas, focando essencialmente o papel da mulher como discípula ou como líder de comunidades cristãs. A interpretação mais popular é a oposição entre as duas personagens: Maria é a discípula que é modelo de uma vida contemplativa ou monástica; e Marta é a líder das comunidades cristãs, que é modelo de uma vida ativa ou serviçal. Estamos, por assim dizer, perante o dilema «a justificação por obras contra a justificação pela fé»²⁶⁸, onde o discípulo procura equilibrar estas duas formas de vida.

Outra interpretação, também muito cotada, é a leitura feminista²⁶⁹, em que se aborda o papel da mulher dentro do contexto do mundo dos Evangelhos e das comunidades cristãs do primeiro século²⁷⁰. Segundo Reid, «*este relato levanta mais questões e problemas de interpretação do que qualquer outro texto lucano que envolve mulheres*»²⁷¹.

Discordando das teses que opõem as duas irmãs ou criam uma dicotomia entre vida ativa e vida contemplativa, o nosso trabalho, partindo sempre do texto narrativo, pretende reconciliar a representação das duas irmãs, apresentando-as como modelos de

²⁶⁷ Reid elenca um conjunto de interpretações, de interrogações e questões sobre esta perícopa. Cf. REID, Barbara E., *Choosing the Better Part? – Women in the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville, 1996, pp. 144-162.

²⁶⁸ MARGUERAT, Daniel, «Luc, metteur en scène des personnages», in FOCANT, Camille – WÉNIN André (eds.), *Analyse narrative le Bible, Deuxième Colloque International du Rénab* (Avril 2004), col. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 191, Leuven University Press, Leuven, 2005, pp. 288-289.

²⁶⁹ BAUCKHAM, Richard, *Gospel Women – Studies of the Named Women in the Gospels*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2002, p. XI.

²⁷⁰ Cf. BARBI, Augustus, «Marta e María di fronte al Signore (Lc 10, 38-42)», *Rivista Communio* 159 (edição italiana), 1998, p. 13-14.

²⁷¹ REID, Barbara E., *Choosing the Better Part?*, p. 144.

hospitalidade, quer pelo serviço quer pela escuta. Não se pode estar do lado de Marta e esquecer Maria ou vice-versa, pois o núcleo do texto centra-se em Jesus, que por meio da hospitalidade se faz presente na vida destas duas mulheres.

1. QUADRO I: DE JERUSALÉM PARA UM POVOADO (Lc 10, 38A)

“Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοῦς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά.”

«Ora, no seu caminhar Ele [Jesus] entrou num certo povoado» (Lc 10, 38a).

Na secção de Lc 9, 51-10, 42, Jesus endurece o rosto e vai para Jerusalém, isto é, a cidade que mata os profetas. Nesta primeira parte da viagem (Lc 9, 51 – 10,42), há diversas mudanças de tempo e lugar, acentuando-se ora elementos gloriosos, do Rei que procura implementar o Reino de Deus, ora elementos trágicos, de alguém que procura assassinar os enviados de Deus. Contudo, Jesus com os seus discípulos aventuram-se a caminhar. À medida que caminham, são surpreendidos pelo imediato, pelo inesperado e pelo desconhecido, chegando mesmo a divagar pelas várias aldeias e cidades, como nos descreve Mendonça:

«Deslocar-se implica uma mudança de posição, uma maturação do olhar, uma abertura ao novo, uma adaptação a realidades e linguagens, um confronto, um diálogo tenso ou deslumbrado, que deixa necessariamente impressões muito fundas. A experiência da viagem é a experiência de fronteira e do aberto, de que o homem precisa para ser ele próprio. Nesse sentido, a viagem é

uma etapa fundamental da descoberta e da construção de nós próprios e do mundo»²⁷².

Nesta viagem até Jerusalém, a cidade cultural, social e religiosa dos judeus, Jesus decide fazer uma pausa, deixando a estrada para entrar num povoado anónimo, onde residem duas irmãs, Marta e Maria. Em paralelos com Jo 11,1 - 12,1-3, este povoado, possivelmente, poderá ser Betânia, uma pequena aldeia situada na encosta oriental do Monte das Oliveiras, a cerca de 3 quilómetros de Jerusalém. Jesus é o «peregrino de Jerusalém»²⁷³, que não tem onde reclinar a cabeça. Omitindo os detalhes geográficos, o autor dificulta a reconstrução de todas as viagens de Jesus nos últimos meses do seu ministério, porém procura:

«(...) escutar mais profundamente a vida para captar essa novidade que nos chega por dentro, esse refazer das disposições interiores, essa rejuvenescida vontade de nos pormos à estrada, quando a tentação que nos sobrevém, a dada altura, é a de nos arrumarmos num canto qualquer»²⁷⁴.

1.1. Jerusalém, um caminho já iniciado

No princípio da narrativa, o narrador começa pelo marco temporal dando-lhe logo um sentido teológico, na medida em que Jesus «*deve enfrentar o seu destino e*

²⁷² MENDONÇA, José Tolentino, *O Tesouro escondido - Para uma arte da procura interior*, col. Poéticas do Viver Crente 1, Paulinas, Lisboa, 2011^{5ed}, pp. 107-108.

²⁷³ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 451; cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 295.

²⁷⁴ MENDONÇA, José Tolentino, «*O caminho e a estalagem*», in <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?&id=87245> [consultado 17/04/2012].

voltar os olhos decididamente para Jerusalém»²⁷⁵. Lucas usa uma forma própria de escrever (fonte «L»)²⁷⁶ e uma expressão típica da *Septuaginta*: uma proposição Ἐν τῷ que pede um verbo no modo infinitivo πορεύεσθαι (caminhar)²⁷⁷ e que permite identificar os principais momentos da viagem²⁷⁸. Das 154 vezes que surge no NT, o verbo πορεύεσθαι aparece 89 vezes na obra lucana com inúmeros significados (seguir, avançar, viajar, conduzir, caminhar, sair ou ir), mas ambos traduzem a ideia de movimento ou de alguém que se move em direção a algum sítio²⁷⁹. Esta forma, segundo Nolland, apresenta «o pano de fundo para a secção da viagem do Evangelho»²⁸⁰.

Na viagem de Jesus a Jerusalém (Lc 9, 51-19,28), segundo Székely, destacam-se algumas temáticas: «instruções sobre vigilância (Lc 12,35-13,9; 17,20-18,8), bens (Lc 12,13-34; 16,1-1; 19-31; 18,18-30), oração (Lc 11,1-13), discipulado (Lc 9,57-11,24; 12,1-12; 14,25-35) e farisaísmo (11,37-54; 14,1-24; 16,14-18 ; 18,9-14)»²⁸¹. Todos estes temas se encontram interligados pelas fórmulas narrativas usadas por Lucas, permitindo construir uma sequência narrativa: em Lc 9, 51, Jesus caminha resolutamente para Jerusalém, juntamente com os seus discípulos; em Lc 9, 52, Jesus pretende entrar numa das aldeias de Samaria, mas é recusado; em Lc 10, 38, não existe menção a nenhum local, mas insere-se numa continuidade narrativa lucana; em Lc 17, 11, Jesus caminha em direção a Jerusalém; em 19, 1, chega a Jericó; e, por fim, em 19, 28, entra na cidade de Jerusalém. Durante esta viagem, o leitor sente um suave perfume messiânico, pois Jesus é o Messias que, no caminho em direção à cidade, forma e envia discípulos à Sua frente para as cidades onde havia de ir (Lc 9, 51-57; 10, 1.3; 11, 5; 12,

²⁷⁵ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 403.

²⁷⁶ Ἐν τῷ συμπληροῦσθαι (completando-se) (Lc 9, 51); Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι (caminhar) (Lc 10, 38); Ἐν τῷ λέγειν (dizendo) (Lc 11, 27); Cf. NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 600; Cf. SCHÜRMANN, Heinz, *Il Vangelo di Luca*, p. 234.

²⁷⁷ Lc 9, 51; 10, 1.38; 11, 1.14; 12, 1; 13, 10.22; 14, 1.25; 15, 1; 17, 11; 18, 35.

²⁷⁸ Cf. SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium" (Lk 9,51-19,28)*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2008, pp. 99-104.

²⁷⁹ Cf. RADL, Walter, «πορεύομαι», in *DENT*, vol. II, p. 1082.

²⁸⁰ NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 602.

²⁸¹ SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium" (Lk 9,51-19,28)*, p. 99.

22; 22, 8-13), Se apresenta como o Senhor que vem fazer justiça contra os inimigos que não queriam que Ele reinasse (Lc 19, 11-27) e, na chegada a Jerusalém, é aclamado como o rei messiânico, que visita o povo e que vem (Lc 19, 37-38)²⁸².

Na narrativa anterior (Lc 10, 29-36), a figura do Bom Samaritano ilustra o amor ao próximo, tornando-se caminho para a vida eterna. Continuando no mesmo caminho, aparece a figura de duas mulheres: Marta, ocupadíssima; e Maria, modelo do amor gratuito a Deus. Desta forma, escreve Nolland:

«O episódio apresenta a passagem por um povoado no contexto da contínua viagem de Jesus a Jerusalém. Ele vai para uma casa particular, onde é servido pela dona da casa, e, ao mesmo tempo, escutado pela irmã mais nova. Assim, elas exemplificam a boa recepção da mensagem do Reino de Deus»²⁸³.

No relato, em estudo, o verbo πορεύεσθαι (caminhar), que se encontra no infinitivo presente médio, aparece conjugado 88 vezes na obra lucana, entre as quais 24 vezes refere-se ao caminho de Jesus com os seus discípulos em direção a Jerusalém (Lc 9, 51. 52.53.56.57; 10, 37.38; 11, 5.26; 13, 31.32.33; 14, 10.19.31; 15, 4.15.18; 16, 30; 17, 11.14.19; 19, 12.28). Na terceira²⁸⁴ parte do seu evangelho (Lc 9, 51-19,28), Lucas «centra a atenção dos leitores na continuidade da caminhada de Jesus para Jerusalém»²⁸⁵. Os passos dos discípulos vão-se moldando pelos passos do Mestre. Temos assim que Jesus caminha para a cidade santa, onde, como verdadeiro profeta,

²⁸² Cf. SCHÜRMANN, Heinz, *Il Vangelo di Luca*, p. 234; LOHMEYER, Ernst, «Galileia y Jerusalém en los Evangelios», in MONASTERIO, Rafael Aguirre, CARMONA, Antonio Rodríguez, *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Introduccion al Estudio de la Biblia, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, pp. 291-295.

²⁸³ NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 602.

²⁸⁴ Cf. GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well*, p. 58.

²⁸⁵ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 292.

será colocado à prova; desta mesma cidade partirão os discípulos depois de revestidos da força do Espírito Santo (Act 1, 8; 2, 1-11).

O caminho de Jerusalém, iniciado em Lc 9, 51, é introduzido na narrativa com um «*significado pragmático*»²⁸⁶, pois toda a viagem é o caminho do discípulo, que escuta as palavras do Mestre e se deixa formar por Ele²⁸⁷. Assim, o verbo πορεύεσθαι (caminhar) é a voz do narrador, que convida o leitor, as mulheres (Lc 7, 36-50; 8, 1-3; 10, 38-42), os samaritanos (Lc 10, 29-37; 17, 11-19), os publicanos (Lc 19, 1-11), os pequeninos (Lc 10, 21-22) a serem discípulos de Jesus, acolhendo o Reino de Deus. O próprio tempo verbal, que reflete uma ação no presente, em certa medida é um convite ao leitor a ser discípulo no hoje da sua existência e não no amanhã, como refere Bovon: «*as primeiras palavras recordam a marcha de Jesus até a Sua Paixão e o plural sugere o elemento comunitário da viagem*»²⁸⁸.

1.2. Entrada num certo povoado

No decorrer da viagem, o narrador omite uma informação necessária ao leitor, pois o adjetivo indefinido (τινα), traduzido por «*certo*», exprime a ideia de incerteza ou do desconhecido, deixando o leitor sem saber qual foi o povoado (κώμην) que Jesus entrou. Este marco geográfico (entrada no povoado) atira o leitor para um local incerto e desconhecido, que só se desvenda no fim da caminhada.

O verbo εἰσέρχομαι, no aoristo ativo da 3ª pessoa do singular, traduz-se por «*entrar em algum lugar*»; contudo, tem um alcance muito mais vasto, manifestando a «*entrada no Reino de Deus que está associada com o acesso a Jesus*»²⁸⁹. A entrada de

²⁸⁶ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 404.

²⁸⁷ Cf. MONASTERIO, Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, p. 117.

²⁸⁸ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 136.

²⁸⁹ WEDDER, Hans, «εἰσέρχομαι», in *DENT*, vol. I, p. 1220.

Jesus, nesta povoação, não é uma mera visita, mas é a presença do Reino de Deus. O «caminhar» é interrompido para que o κύριος (Senhor) entre no povoado de Betânia. Ao contrário do povoado dos samaritanos, que não recebem Jesus e os discípulos que iam a caminho de Jerusalém (Lc 9, 51), as duas irmãs, Marta e Maria, abrem a porta da sua casa a Jesus, sem colocar nenhuma objeção e acolhendo o Reino de Deus.

Numa comparação com alguns escritos neotestamentários, o nome do povoado de Betânia faz referência a Lázaro e às suas duas irmãs, que vivem em Betânia (Jo 11,1-3; 12, 1); a casa de Simão, o leproso (Mt 26, 6-16), situada também em Betânia. Nesta pequena povoação situada a oriente do Monte das Oliveiras, a pouca distância de Jerusalém²⁹⁰, Garcia frisa que o «importante é que Jesus é “recebido” e, portanto, permanece na casa como tinha ensinado aos setenta e dois (Lc 10,8)»²⁹¹.

Durante a caminhada até Jerusalém, Jesus fez uma pausa para explicar a vida eterna através da parábola do bom samaritano (Lc 10, 29-37) e decide fazer novamente uma pausa e entrar no povoado de Betânia. Segundo Plummer²⁹², a viagem curta de Jesus a Betânia (Lc 10, 38-42) é uma forma de resposta à pergunta do doutor da lei: «Mestre, que hei de fazer para possuir a vida eterna?» (Lc 10, 25). A vida eterna é fruto do amor do Homem para com Deus e para com os seus irmãos.

1.3. O leitor, o discípulo da narrativa

Jesus e os Seus discípulos caminham rumo a Jerusalém, mas o Senhor, ao passar por uma certa aldeia (Betânia), aproveita o local e o momento para entrar na casa de duas mulheres, Marta e Maria, com quem tinha uma grande amizade, bem como ao seu

²⁹⁰ Cf. SCHEIDER, Gerhard, «Bhtani,a», in *DENT*, vol I, pp. 638-640.

²⁹¹ GARCÍA, Juan Romero, *La interpretación de Lc 10, 38-42 en los padres de la iglesia hasta el siglo V*, Facultas Theologiae, Thesis ad Doctoratum in Sacra Rheologia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, 2003, p. 27.

²⁹² Cf. PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary*, p. 290.

irmão Lázaro²⁹³. A finalidade da mudança do projeto inicial da viagem consiste na necessidade de Jesus recriar o leitor como ouvinte e servo da Palavra. O leitor, moldado no caminho do discipulado, tem de ser recriado à imagem da Palavra viva que convida à relação pessoal com Deus e com os irmãos. O narrador pretende focar o olhar do leitor na pessoa de Jesus, que irá conduzir e ser o protagonista de todo o relato²⁹⁴. Os discípulos desaparecem, pois o autor pretende «*dar relevo a Jesus (αὐτὸς) e as duas mulheres*»²⁹⁵. Para Lucas, eles não são essenciais para a história, apesar de alguns exegetas exporem a possibilidade da presença dos discípulos junto de Jesus²⁹⁶. Ao longo do relato não há nenhuma referência àqueles que acompanhavam, nem ao local aonde Ele entrou, pois a estratégia do narrador não é distrair o leitor com pormenores (nome da aldeia, a história das personagens, a presença ou não dos discípulos, etc.), mas empurrar o leitor para junto dos pés de Jesus.

Marta corre ao encontro de Jesus, reconhece-O como o amigo e oferece-lhe hospitalidade. Contudo, o anúncio do Reino de Deus não se limita a um grupo restrito de amigos, mas rompe os vínculos da amizade e vai ao encontro do inimigo, do estranho, do outro, do próximo ou do desconhecido. Jesus é o enviado de Deus, que propõe um caminho de salvação. A hospitalidade de Jesus encontra o seu paralelismo com a hospitalidade praticada no AT, especialmente com Abraão.

Estas duas mulheres acolhem a salvação na sua casa física, mas como é que O acolhem no seu coração? Dentro do espaço da casa, Maria, por um lado, para, senta-se e ouve as sábias palavras de Jesus e, por outro lado, Marta está à porta e depois na cozinha para acolher Jesus.

²⁹³ Cf. LUNEAU, René, *Jesús, el Hombre que “Evangelizo” a Dios*, Sal Terrae, Santander, 2000, pp. 50-51.

²⁹⁴ Cf. FORNARI-CARBONELL, M. Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, pp. 38.88.

²⁹⁵ BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas* (Lc 1, 1-9, 50), p. 136.

²⁹⁶ L. Bonnet; W. Grundmann; P. Schegg; J. A. Petit; Cf. FORNARI-CARBONELL, M. Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, p. 38

2. QUADRO II: A HOSPITALIDADE (Lc 10, 38B).

«δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.

«uma mulher de nome Marta acolheu-o» (Lc 10, 38b).

Há muitas correspondências entre Lc 9, 51-56 e Lc 10, 38-42 (πορεύεσθε, εἰσῆλθεν, εἰς κώμην, ὑπεδέξατο). Jesus envia mensageiros para preparar o caminho para Ele (9, 52; 10, 1). O Senhor entra numa casa onde é bem acolhido (10, 38). Lucas, na sua estratégia literária, apresenta três «*histórias à entrada*»²⁹⁷ (9,51-56; 10,38-42; 19,1-10), que curiosamente são colocadas numa posição-chave na viagem de Jesus: a) rejeição da entrada de Jesus numa povoação de samaritanos (Lc 9, 52-56); b) acolhimento na casa Marta e Maria (Lc 10, 38-42); c) acolhimento na casa de Zaqueu (Lc 19, 1-10). Por meio da pessoa de Jesus, Deus visita o Seu povo (Ex 3,16), pois durante a sua caminhada, «*é o visitante que entra nas casas, oferecendo a salvação*»²⁹⁸. As perícopes da rejeição numa povoação de samaritanos, de Marta e Maria e de Zaqueu nos extremos da narrativa enfatizam a *visitação divina*. Não descurando o sentido histórico da viagem, o autor diz que a viagem se constroi através de «*uma interpretação teológica: a viagem representa um caminho para o sofrimento e a ascensão (9,51); a missão dos discípulos (10,1-12), e a visitação divina (9, 51-52; 10, 1.38-42)*»²⁹⁹.

Bovon sublinha «*o acolhimento de um hóspede, isto é, a inserção de um elemento estranho num sistema familiar (Lc 10, 38)*»³⁰⁰. Não obstante a ideia de que o Cristianismo se constroi do lado da hospitalidade³⁰¹, este segundo quadro narrativo (Lc 10, 38b) foca o tema da hospitalidade, patente na expressão ὑπεδέξατο αὐτόν. A

²⁹⁷ SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium"* (Lk 9,51-19,28), p. 105.

²⁹⁸ SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium"* (Lk 9,51-19,28), p. 106.

²⁹⁹ SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium"* (Lk 9,51-19,28), p. 108.

³⁰⁰ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 133.

³⁰¹ Cf. MENDONÇA, José Tolentino, *A Leitura Infinita*, pp. 178-181; MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 403.

presença de um hóspede na casa, na aldeia ou na cidade suscita sempre a atenção da pessoa, que pertence a alguns destes sítios.

Se, anteriormente, a figura do Bom Samaritano ilustrava o serviço ao próximo, agora Maria é o modelo de hospitalidade por meio da audição da palavra, de onde brota todo o serviço³⁰². Num ambiente doméstico, as duas irmãs, de modo distinto, preparam um espaço acolhedor para o encontro com o hóspede: Marta anda muito atarefada preparando o espaço e Maria delicia-se ao ouvir o seu hóspede. Para além do espaço exterior (casa), onde o hóspede se encontra, a casa refere-se ao espaço interior (pessoa). Assim, a teologia da hospitalidade é construída através do acolhimento do Hóspede divino e da escuta da Sua palavra³⁰³.

2.1. Jesus, o amigo e o hóspede

Anteriormente, Jesus exortava à prática da reciprocidade para com os setenta e dois discípulos itinerantes ou a aceitação da presença do Reino de Deus (Lc 10, 1-11). Agora, Jesus, o Filho de Deus, que decidiu procurar hospitalidade no meio do Seu povo, encaminha-Se para a casa de duas irmãs. Sendo a personagem principal, toda a ação se desenrola à Sua volta: a) interrompe a caminhada (Lc 10, 38a); b) hospeda-Se na casa de Marta e Maria (Lc 10, 38b-39a); c) anuncia a palavra de Deus, que é escutada atentamente por Maria (Lc 10, 39b); d) é surpreendido pela questão de Marta (Lc 10, 40); e) repreende Marta e fala sobre a importância da escuta da palavra, entendida como a melhor parte (Lc 10, 41-42).

A amizade de Jesus pelas duas irmãs constrói-se em torno da mesa. No espaço da mesa, Jesus constroi experiências de vida (amizade) e de fé (anúncio do Reino de

³⁰² Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, pp. 450-451; WALL, Robert W., «*Martha and Mary (Luke 10:38-42)*», pp. 19-35.

³⁰³ Cf. SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium" (Lk 9,51-19,28)*, p. 108.

Deus), pois a refeição física projeta a refeição universal, que o Seu Pai tem preparado para cada homem: «*Hão de vir do Oriente, do Ocidente, do Norte e do Sul, sentar-se à mesa no Reino de Deus*» (Lc 13, 29). Assim, Marta e Maria não eram apenas amigas de Jesus, mas mulheres cristãs que, em suas casas, tinham a missão de anunciar a Boa Nova³⁰⁴.

A presença do hóspede na casa traz algumas responsabilidades por parte das anfitriãs. Sem dúvida que a gratuidade do saber acolher bem a visita é uma exigência prioritária, que se concretiza através dos ritos da hospitalidade, onde o hóspede é convidado a entrar no mundo das anfitriãs. Jesus é o hóspede que, no meio da caminhada (Lc 10, 38a), encontra alguém que Lhe abre as portas. Quando o hóspede entra, tudo se transforma. A hospitalidade não é compadecer-se do outro, mas é um deixar-se encontrar com o outro, onde se dá o desvendamento de ambas as partes.

2.1.2. Caminhar com a Palavra

Jesus é uma personagem que se enquadra num determinado tempo, espaço e contexto social. Jesus vai a caminho de Jerusalém, mas decide entrar num povoado, ser hóspede numa casa de duas mulheres e sentar-se à mesa. Estes elementos formam o cenário da perícopa e as personagens vão atuar diante deste cenário. O personagem principal é quem conduz toda esta mudança de cenários e as personagens secundárias (discípulos, as irmãs) surgem pela ação de Jesus.

No caminho até à cidade de Jerusalém (9, 51-19, 28), Jesus é quem trilha o caminho e os discípulos acompanham-n'O. Porém, entra sozinho no povoado de Betânia. O leitor, fiel seguidor de Jesus, faz uma pausa na caminhada e encontra-se sozinho com Jesus. Ambos tinham muita coisa para falar, mas o silêncio é o que

³⁰⁴ Cf. MCCORMICK, Patrick T., *A Banqueter's Guide to the All-Night Soup Kitchen of the Kingdom of God*, Liturgical Press, Collegeville, 2004, p. 55.

predomina. Não há tempo para perguntas, mas tempo para estar e acolher Jesus. Assim, na perícope, a primeira pessoa a hospedar Jesus é o próprio leitor.

2.1.3. Palavra que suscita a escuta

Na perícope Lc 10, 38-42, a personagem de Jesus é construída por aquilo que diz (*telling*) ou por aquilo que faz, através das diversas ações (*showing*). Inicialmente (Lc 10, 38-40), o narrador, baseando-se no *showing*, começa a construir uma imagem de Jesus que caminha, que entra dentro de uma casa e que instrui Maria. O leitor nota que Jesus é bem acolhido e que todos os cuidados lhe são prestados. Entretanto, as palavras de Marta desconstroem toda a narrativa, deixando o leitor perplexo diante do seu comportamento. A atenção das personagens, do leitor e do narrador voltam-se para ela. Jesus, após ouvir as inquietações de Marta, toma a iniciativa e conduz a ação, segundo o modelo do *telling*, até ao fim da perícope. Ele não julga os muitos serviços de Marta, mas, por meio das suas palavras, ajuda Marta e o leitor a valorizarem de outra forma a presença da Palavra de Deus, que é o próprio Jesus.

O narrador é onisciente, ou seja, está dentro da narrativa e sabe o que vai acontecer em cada versículo e, na construção da personagem de Jesus, recorre à técnica de focalização narrativa, orientando o leitor na narrativa e dando realce a alguns pormenores, nomeadamente a inquietação de Marta. Existem três formas de focalização: a) interna (interioridade da personagem); b) externa (exterioridade da personagem); c) zero (as informações que o leitor fornece, que ultrapassa a cena narrativa)³⁰⁵.

Na focalização zero, o narrador relembra que Jesus estava numa nova viagem, pois tinha terminado de percorrer as povoações da Galileia para iniciar uma nova caminhada pelas terras de Samaria até à metrópole de Jerusalém, onde vai celebrar a

³⁰⁵ Cf. MARGUERAT, Daniel – BOUTQUIN, Yvan, *Como leer los relatos bíblicos*, pp. 118-122.

Sua Páscoa com os discípulos, e ao local da Sua morte e ressurreição. Não existe nenhum dado textual para compreender qual foi o motivo para interromper esta viagem. Aparentemente, o leitor sabe que Jesus, o peregrino de Jerusalém, precisa de descansar para continuar nesta longa e árdua viagem. Todavia, o narrador apressa muito rapidamente a narrativa para colocar Jesus em silêncio e Maria a escutá-l'O. Os ritos de hospitalidade não são referidos, pois o essencial é escutar a palavra.

2.1.4. Da escuta da palavra para a fé

No início do relato (Lc 10, 38-42), a personagem Jesus é apresentada ao leitor pelo narrador, mostrando uma certa passividade. A questão de Marta suscita na narrativa uma mudança, pois Jesus, por meio do discurso direto, entra em cena. A personagem de Jesus e as outras personagens constroem-se através de uma ambiguidade entre a passividade e a atividade. Por exemplo: Maria começa com um papel ativo, quando acolhe Jesus, e depois torna-se uma personagem passiva; Marta, semelhante a Maria, acolhe Jesus, mas ocupa-se com muitos serviços; a identidade de Jesus, primeiramente, constrói-se na passividade ou como objeto, mas a provocação de Marta é motivo para uma mudança radical de todo o relato. Jesus toma o papel de sujeito ativo e revela as distrações de Marta nas muitas ocupações e a atenção de Maria, que se deixa levar pelas suas palavras. A hospitalidade toma um novo sentido, pois Jesus é acolhido de duas formas distintas, que não se opõem: a escuta (passividade) e o serviço (atividade). A não escuta das palavras ou o não servir são formas de hostilidade.

Sabendo que a fé brota da escuta, Jesus é a Palavra de Deus aos homens, enquanto o leitor é aquele que escuta. Ele, por meio do encontro, toca o coração de Marta ou o mais íntimo do seu ser, que está embutido de muitos serviços, preocupações e distrações. Dos obstáculos da utilidade e das hesitações do viver, Marta é convidada a cessar as palavras e a viver a gratuidade do encontro. Por assim dizer, Marta tem de

aprender a escutar ou a voltar-se «para dentro» antes de se preocupar com o que está «para fora». A escuta é o fermento que faz crescer a massa e que faz com que aconteça a relação com Jesus, concretamente por meio da fé.

2.2. Do exterior para o interior da casa

A entrada na aldeia de Betânia não é um acidente, há sempre um segredo narrativo que faz parte da estratégia literária do autor. Perto de Jerusalém, nesta cidade Jesus faz-se um hóspede. Contudo, o início da viagem a Jerusalém é marcado por uma forte oposição por parte dos samaritanos, que demonstram uma atitude hostil (Lc 9, 51-56). Este episódio é significativo, pois revela *«o espírito em que Jesus enfrentou a hostilidade e, ao mesmo tempo, uma antecipação de sua Paixão. Na rejeição em Nazaré [Lc 4, 29], há uma posição muito semelhante que irá marcar toda a secção e o seu ministério»*³⁰⁶. A hospitalidade na casa de Betânia e a hostilidade dos samaritanos são uma antecipação da missão dos discípulos, incumbidos de anunciar o Evangelho nos povoados, no espaço da casa e à volta da mesa. Contudo, se, anteriormente, nas aldeias da Samaria existiam obstáculos ao ministério de Jesus, agora na aldeia de Betânia, há uma casa e duas irmãs que manifestam a gratuidade da hospitalidade.

A palavra οἰκία (casa) não é referida explicitamente no relato, apesar de surgirem em alguns manuscritos muito posteriores, como afirma Metzger³⁰⁷. Na obra lucana, Lucas habitua o leitor a entrar com Jesus de casa em casa³⁰⁸ para ouvir e ver

³⁰⁶ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 403.

³⁰⁷ Cf. METZGER, Bruce, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies London and New York, 1971, p. 153.

³⁰⁸ Entrada de Jesus na casa de Pedro (Lc 4, 38); do Levi (Lc 5, 29); do centurião (Lc 7, 6); do fariseu (Lc 6, 37.44); de Jairo (Lc 8, 41.51); de Marta (Lc 10, 38 [subintendido]); de Zaqueu (Lc 19, 5.7); onde se celebrou a última Ceia (Lc 22, 10.11); do Sumo Sacerdote (Lc 22, 54); Cf. FORNARI-CARBONELL, M. Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, p. 90.

tudo o que se passa dentro da casa. Assim, também os Doze (Lc 9, 1-6)³⁰⁹ e os setenta e dois discípulos (Lc 10, 1-16)³¹⁰ têm a missão de entrar na casa e anunciar a Palavra de Deus. A questão da omissão do termo é uma das estratégias lucanas para não ferir o leitor e, ao mesmo tempo, é um convite para que o olhar do leitor se projete para além do horizonte e não fique preso no primeiro olhar³¹¹. Segundo Plummer, o termo não está presente, mas é possível que o leitor inclua a expressão εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς «[acolheu-o] na casa dela [Marta]» para compreender melhor o significado de todo o relato³¹².

Só se é capaz de receber Jesus, quando se abre a porta da nossa casa. A perícope começa com a ação de Marta, que decide ὑπεδέξατο αὐτόν «acolher o outro» (Lc 10, 38) em sua casa³¹³. O verbo ὑπεδέξατο é a palavra-chave que desencadeia a ação narrativa, pois tudo é centrado na hospitalidade prestada a Jesus. A mesma expressão é usada quatro vezes no NT: a) na narrativa de Zaqueu, quando Jesus o convida a descer da árvore, pois quer ser ὑπεδέξατο αὐτόν «acolhido em sua» casa (Lc 19, 6); b) nos Atos dos Apóstolos, Jasão ὑποδέκεται «hospedou» em sua casa Paulo e Silas, quando eram perseguidos pelos judeus (Act 17, 7); c) na Carta de Tiago, quando pergunta se Raab foi justificada por ποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους «hospedar os mensageiros» (Tg 2, 25). O que caracteriza estas narrativas é o espaço da casa, onde a hospitalidade acontece.

Em Lc 10, 38, o verbo ὑπεδέξατο, pertencente ao verbo δέχομαι, surge no aoristo médio na terceira pessoa do singular, que se traduz por: aceitar, receber, acolher ou hospedar uma pessoa. Os grandes autores clássicos usam este verbo com várias aceções: em Homero refere-se ao ato de receber ou aceitar cartas, presentes e ofertas; em Eurípedes tem o significado de ouvir e entender as palavras; e, por fim, em Xenofonte atinge uma grande importância, pois designa o ato de receber pessoas ou de ser hóspede.

³⁰⁹ καὶ εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθῃτε, ἐκεῖ μένετε καὶ ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε (Lc 9, 3).

³¹⁰ ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ (Lc 10, 7).

³¹¹ Cf. GARCÍA, Juan Romero, *La interpretación de Lc 10, 38-42*, p. 27; SCHÜRMANN, Heinz, *Il Vangelo di Luca*, p. 235.

³¹² Cf. PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary*, p. 290.

³¹³ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 296.

Contudo, o sujeito do verbo, quase sempre, é o homem e, raramente, a divindade. No AT, há uma grande variedade de significados: a) reunir ou acolher todos para louvar a Deus (Os 8, 10; Jer 23, 3; Ez 20, 34); b) receber presentes (Gn 33, 10); c) aceitação dos sacrifícios (Lv 22, 19-25); d) acolhimento da sabedoria (Pr 4, 10). Muito mais tarde, o termo grego (ὑπεδέξατο) é usado para apresentar a atitude de hospedar alguém (1 Mac 16, 15; 2 Mac 13, 24; Tb 7, 8.16). No NT, especialmente em São Lucas, este termo «*implica a hospitalidade, com toda a sua generosidade e segundo as suas regras*»³¹⁴. Jesus é acolhido pelas multidões (Lc 8, 40), pelos fariseus (Lc 7, 36), pelos publicanos (Lc 19, 6) e por pessoas amigas (Lc 10, 38)³¹⁵.

No contexto sociocultural do século I, era «*escandaloso que Jesus aceitasse ser acolhido na casa de uma mulher*»³¹⁶ e impensável que as mulheres tivessem «*contacto com homens fora do seu grupo de parentesco*»³¹⁷. As mulheres honradas «*nunca se introduziam no âmbito público*»³¹⁸, pois o lugar da mulher é a casa, ou seja, o lugar do privado. Desta forma, a hospitalidade é um derrubar de fronteiras, onde o distante e o estranho passam a ser próximos.

2.3. Jesus no espaço da casa

A casa das duas irmãs constitui o marco espacial onde Jesus entrou e conviveu. Para o leitor de Lucas, todos os elementos narrativos têm uma singular importância, concretamente o espaço da casa, que pela sua força simbólica remete o leitor para uma outra dimensão. Daniel Marguerat afirma convictamente que com Jesus há uma

³¹⁴ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 50-14, 35), p. 137.

³¹⁵ Cf. LINK, Hans-Georg, «δέχομαι», in *DTNT*, vol. IV, p. 23.

³¹⁶ BORGER, R., *NA²⁶ und die neutestamentliche Testkritik*, in GARCÍA, Juan Romero, *La interpretación de Lc 10, 38-42*, p. 27; SCHÜRMANN, Heinz, *Il Vangelo di Luca*, p. 235.

³¹⁷ MALINA, Bruce J. – ROHRBAUGH, Richard L. (eds.), *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I – Comentario desde las Ciencias Sociales*, col. *Αγορά 2*, Verbo Divino, Navarra, 2002, p. 365.

³¹⁸ MALINA, Bruce J. – ROHRBAUGH, Richard L. (eds.), *Los evangelios sinópticos y la cultura*, p. 366.

mudança de paradigma, começando uma migração do Templo para a casa ou do altar para a mesa. O Templo, a casa de Deus, é o lugar da salvação para os judeus, tornando-se um espaço de exclusivismo, restrito, ritualizado e regulado. Jesus continua a revelar-se no templo, mas os grandes momentos do Seu ministério realizam-se no espaço da casa. A casa é o lugar de integração, de reciprocidade, de encontro e de convívio, onde Jesus se revela e proclama o Reino de Deus a todos os homens. O templo esvazia-se, rasgando-se o véu a meio, e a revelação acontece de casa em casa, onde os cristãos vão consolidar a sua identidade³¹⁹.

A casa, além de ser um espaço material, é o lugar da comunhão, da intimidade, da hospitalidade e do encontro³²⁰. Jesus, que não tem onde reclinar a cabeça, entra na casa das duas irmãs. Uma casa que não lhe pertence e que se rege pelas leis familiares e culturais. No lugar de hóspede, Jesus transcende as leis culturais, sociais e religiosas que bloqueiam o acesso à casa. A presença do hóspede cria sempre uma alteração na vida normal da casa, como é notável na inquietação e na distração de Marta (Lc 10, 40). Ele não é um intruso, um estrangeiro ou um desconhecido, mas é alguém que tem uma ligação particular com a família. Jesus, o amigo da família, passa e desafia os anfitriões a abrirem o seu coração ao hóspede divino e a deixarem-se fascinar pela Sua mensagem salvífica.

Numa análise do texto, o exegeta Metzger³²¹, ao estudar a expressão grega ὑπεδέξατο αὐτόν, constata que só alguns manuscritos antigos (P⁴⁵; P⁷⁵; Vaticano e o Siríaco Copta) apresentam os termos οἰκίνα e οἶκον. Contendo várias mudanças sintáticas, a tradução vai ao encontro do texto original: «[Elas receberam-no] em sua casa» (Lc 10, 38)³²². Ao entrar no espaço da casa, Jesus deixa de ser uma pessoa anónima, um forasteiro, um estranho, um desconhecido para ser, por meio da

³¹⁹ Cf. MARGUERAT, Daniel, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», pp. 289-300.

³²⁰ Cf. GOETZMANN, Jurgén, «οἶκος», in *DTNT*, vol. I, pp. 233-237.

³²¹ Cf. METZGER, Bruce, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 153.

³²² Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 296.

hospitalidade, alguém que tem o desejo de criar uma relação. A casa expressa a estrutura, as situações e os problemas da sociedade do tempo de Jesus, e torna-se também o lugar privilegiado, onde a hospitalidade acontece sob três condições: a) o chefe ou dono da casa, numa atitude amistosa, deve oferecer a hospitalidade; b) a hospitalidade deve ser oferecida àqueles que não a podem retribuir; c) a passagem do hóspede pela casa deve marcar os anfitriões, interpelando-os a uma mudança de vida³²³. Nesta linha de pensamento, Tolentino Mendonça afirma que «*as casas em Lucas são territórios onde Jesus desenvolve preferencialmente o seu ministério em ordem à revelação. A casa chega mesmo a representar uma alternativa ao Templo*»³²⁴.

A casa das irmãs é um espaço privado, diferente do Templo, espaço público. Jesus, ao entrar no espaço privado e familiar, deve sujeitar-se às leis da própria casa, que se rege pelo sistema de pureza do Templo, adaptado à realidade doméstica³²⁵. No entanto, rompe com o antigo paradigma, onde a presença de Deus só se faz sentir no Templo, tornando-se um espaço exclusivista³²⁶. Introduzindo um novo paradigma, aceita a hospitalidade e entra no espaço da casa com a finalidade de anunciar o Reino de Deus³²⁷.

2.4. Jesus à volta da mesa

As casas típicas da Palestina são constituídas por vários espaços, destacando-se a sala de jantar, a sala de estar, os quartos de dormir e os banhos³²⁸. O texto bíblico diz que Jesus foi recebido por Marta, entrando na casa, mas não refere para onde foi

³²³ Cf. DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro, «Fathers and Householders», pp. 229-231.

³²⁴ MENDONÇA, José Tolentino, *O tesouro escondido*, p. 105.

³²⁵ Cf. BARCLAY, James, «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity», in MOXNES, Holvor (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, London, 1997, p. 70.

³²⁶ Cf. MARGUERAT, Daniel, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», pp. 289-300.

³²⁷ Cf. MONASTERIO, Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, p. 107.

³²⁸ Cf. OSIEK, Carolyn – BALCH, David, *Families in The New Testament World – Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997, pp. 9-10.

encaminhado. Porém, há silêncios narrativos que permitem que o leitor reconstrua o trajeto de Jesus dentro da casa. Partindo da atitude de Maria, possivelmente Jesus entrou na sala de jantar, onde tomou uma refeição, e depois vai para a sala de estar, onde se dá o *συμπόσιον*, isto é, o momento em que Maria se coloca aos seus pés para ouvir a Sua palavra (Lc 10, 39b). Nisto, Marta fica «*atarefada com muito serviço*» (Lc 10, 40) no espaço da cozinha.

Na cultura judaica, Jesus não podia aceitar a hospitalidade de duas mulheres (um homem só podia ser recebido por um homem, mas nunca por uma mulher) e muito menos ensinar uma mulher em sua própria casa³²⁹. Desafiando as normas culturais judaicas, que colocam barreiras à hospitalidade, Jesus é o hóspede que aceita o convite para entrar na casa, concretamente em torno da mesa, pois «*hospedar alguém significa comer com ele*»³³⁰, como afirma Aguirre. Assim, a refeição torna-se um lugar aberto e um espaço propício para ensinar os discípulos, os anfitriões, os convidados, os empregados da casa e até mesmo o leitor, como se pode constatar no decorrer do texto lucano: na casa de Levi (Lc 5, 27-39); na casa de Simão, o fariseu (Lc 7, 36-50); em Betsaida, quando multiplica os pães (Lc 9, 10-17); na casa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42); na casa de um fariseu (Lc 11, 37-54); na casa de um dos principais fariseus (Lc 14, 1-24); na casa de Zaqueu, cobrador de impostos (Lc 19, 1 - 10); na celebração da Páscoa com os Seus discípulos (Lc 22,14-38); na casa dos discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) e em Jerusalém, quando aparece aos Onze (Lc 24, 36-53). Assim, «*o Evangelho de Lucas está costurado pela memória de outras refeições, a ponto de se dizer que ali Jesus ou está a dirigir-se para uma refeição, ou está numa refeição, ou vem a chegar de uma refeição*»³³¹.

³²⁹ Cf. MCCORMICK, Patrick T., *A Banqueter's Guide*, p. 55.

³³⁰ MONASTERIO, Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, p. 67.

³³¹ MENDONÇA, José Tolentino, «A refeição como lugar de encontro no caminho de Jesus», in *O Espírito na Cidade*, Semana de Estudos Teológicos (2004), Paulinas, Lisboa, 2005, p. 8.

Nos Evangelhos, Jesus é denominado «*glutão e bebedor de vinhos*» (Mt 11, 19; Lc 7, 34) porque «*come com*»: a pecadora, mulheres, elementos de vários grupos judaicos do seu tempo, os discípulos, etc. A mesa torna-se o lugar privilegiado para o encontro, para a relação e, para além disso, para o anúncio do Reino de Deus³³². Assim sendo, diante do outro, a refeição, como ato comensal, é um lugar simbólico e, ao mesmo tempo, um lugar de encontro, de partilha e de conhecimento³³³. Ela revela-se como o verdadeiro encontro pessoal do Homem com Jesus, expresso na Última Ceia.

Em Lc 10, 38-42, Jesus é o amigo da família que entra no espaço familiar para se encontrar com as duas amigas. Dentro da casa e sentado à mesa, começam-se a revelar as personagens. Maria, permanece muito pacífica, sentada, escutando e não ousando quebrar aquele encontro com o κύριος. Marta, por seu lado, está cheia de serviços, atarefada, distraída e preocupada, descurando a presença do hóspede. O hóspede, atento a todos os pormenores, é questionado por Marta sobre a atitude de Maria. A resposta do hóspede choca as concepções de Marta e do próprio leitor, pois o normal é servir um hóspede com melhores comidas. O mais importante naquele momento é escutar e saber «*estar com...*», tendo sempre presente que não se pode descurar o serviço. Em suma, Maria escolheu a «*melhor parte*», pois «*ao ouvir atentamente a palavra de Jesus no contexto de uma refeição, Maria, uma discípula do sexo feminino, está em condições de compreender a viagem de Jesus para sofrer e morrer em Jerusalém, coisa que os discípulos ainda são incapazes de compreender*»³³⁴. Só poderá existir um autêntico serviço ao Senhor quando, primeiramente, há uma escuta das palavras de Jesus. Maria torna-se a figura do verdadeiro discípulo, porque sabe estabelecer prioridades, optando pela escuta atenta das palavras do Senhor.

³³² Cf. MENDONÇA, José Tolentino, *A leitura Infinita*, p. 156.

³³³ Cf. MENDONÇA, José Tolentino, «A refeição como lugar de encontro no caminho de Jesus», p. 9; LOURENÇO, Albano, *A Bíblia contada pelos sabores – receitas de Albano Lourenço na Quinta das Lágrimas*, prefácio de José Tolentino Mendonça, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007, p. 15.

³³⁴ HEIL, John Paul, *The Meal in Luke-Acts – An Audience-Oriented Approach*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999, p. 70.

3. QUADRO III: DUAS IRMÃS, ANFITRIÃS (Lc 10, 39-40)

«καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἥ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. ⁴⁰ ἡ δὲ Μάρθα περισπᾶτο περὶ πολλῶν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν, κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται».

«E esta tinha uma irmã chamada Maria, [a qual] também permanecendo sentada aos pés do Senhor escutava a sua palavra. Marta estava dispersa pelo muito serviço.

Aproximando-se disse: Ó Senhor, não te preocupas que a minha irmã me deixe a servir sozinha» (Lc 10, 39-40).

O Evangelho não é construído por ideias, mas por personagens que são fundamentais e responsáveis por toda a ação narrativa³³⁵. O Evangelho de Lucas é povoado com um grande leque de personagens ou grupos de pessoas³³⁶. Há uma alternância entre as personagens masculinas e femininas que se complementam, como neste caso entre o Bom Samaritano e as duas mulheres³³⁷.

As personagens femininas, nos Evangelhos, são sempre apresentadas de forma muito breve, mas em Lc 10, 38-42; Jo 11, 1-11; Jo 12, 1-7, o autor literário abrande o tempo narrativo, usando as personagens Marta e Maria para destacar a personagem de Jesus. Elas acreditam que Jesus é o Messias (Jo 11, 27) e tornam-se seguidoras, quer pela forma como servem, quer pela forma como escutam (Lc 10, 38-42)³³⁸. A personagem de Jesus só se pode compreender na mudança de atitudes (interromper a

³³⁵ Cf. «Personagem», in *DN*, p. 314.

³³⁶ Cf. KINGSBURY, Jack Dean, *Conflict in Lucas*, p. 27.

³³⁷ Cf. REID, Barbara E., *Choosing the Better Part?*, p. 148.

³³⁸ Cf. REINHARTZ, Adele, «From Narrative to History – The Resurrection of Mary and Martha», in BRENNER, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996, pp. 197-198.

caminhada, entrar na casa de duas irmãs, sentar-se à mesa), na interação com as outras personagens e no modo como estas reagem com Ele.

No encontro do leitor com o texto de Lc 10, 38-42, a decisão de Jesus entrar num povoado suscita o aparecimento de duas novas personagens, concretamente duas personagens individuais mas ligadas por vínculos familiares. As duas personagens femininas e irmãs de sangue (ἀδελφῆ), Marta (Μάρθα) e Maria (Μαριάμ), juntamente com Jesus, vão construir toda a ação da perícope, através de transformações e redundâncias semânticas³³⁹. Por assim dizer, as duas irmãs, até então desconhecidas pelo leitor, são apresentadas como duas mulheres que estão disponíveis para acolher Jesus na sua casa, opondo-se aos samaritanos que O rejeitaram (Lc 9, 51).

Marta, possivelmente a dona de casa e a irmã mais velha³⁴⁰, é a primeira a aparecer na narrativa com um papel de anfitriã, abrindo as portas da casa a Jesus que estava de passagem pelo seu povoado. Entrando na casa, o leitor é convidado a acomodar-se e confrontar-se com o comportamento das duas irmãs³⁴¹: Maria, irmã de Marta, senta-se aos pés de Jesus (παρακαθῆσθαι πρὸς τοὺς πόδας) para O ouvir e Marta anda dispersa com os muitos serviços (πολλὴν διακονίαν). Todas as outras informações acerca destas mulheres são omissas pelo segredo narrativo; porém, numa leitura atenta e cuidada, o leitor é incumbido da missão de desvendar as personagens ao longo do texto, as quais se apresentam como misteriosas e enigmáticas. Esta missão só é possível quando se mergulha no mundo judaico onde Jesus viveu, concretamente ao olhar para a situação social e religiosa da mulher no AT e no NT³⁴².

³³⁹ Cf. MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, p. 85.

³⁴⁰ Cf. GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, p. 435; PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary*, p. 290; SEIM, Turid Karlsen, *The Double Message – Patterns of Gender in Luke-Acts*, Abingdon Press, Nashville, 1994, pp. 99-100; TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, vol I, Fortress Press, Philadelphia, 1991, p. 185.

³⁴¹ Cf. GARCÍA, Juan Romero, *La interpretación de Lc 10, 38-42*, p. 28.

³⁴² Cf. WITHERINGTON, Ben, «Women», in *ADN*.

3.1. Duas mulheres

3.1.1. O papel da mulher no mundo greco-romano

Na sociedade greco-romana, os filósofos parecem exprimir uma inferioridade do papel da mulher. Sócrates diz: «*agradeço porque nasci ser humano e não uma besta; agradeço porque nasci homem e não uma mulher; agradeço porque nasci grego e não bárbaro*»³⁴³. Semelhante atitude tem o judeu na sua oração, que agradece por «*não ser um infiel, um inculto, uma mulher ou um escravo*»³⁴⁴.

No mundo helénico, a mulher está numa posição inferior aos homens, privada da cultura, e carente da proteção masculina. Na vida familiar, salienta-se o papel de mãe e guardiã da casa. Na cultura da Mesopotâmia, a mulher é sempre pertença de um homem (do pai, de um irmão mais velho ou de um marido), participa no culto e tem como tarefa primordial cuidar da sua família e do seu lar, dando conselhos aos homens e educando os filhos³⁴⁵; no mundo judaico, a mulher reduz-se ao espaço privado, concretamente da casa, e é uma propriedade do homem³⁴⁶. Na sociedade romana, as mulheres ocupavam uma posição de maior dignidade do que na Grécia, mas o homem continua a ter autoridade sobre a mulher. Pelo casamento monogâmico, a mulher deixa a casa do pai e vem para a casa do marido, tornando-se a dona da casa (*mater familias*). Existe uma igualdade de direitos em relação aos homens, particularmente no direito à educação e no acesso ao mundo da cultura³⁴⁷.

³⁴³ LONGENECKER, Richard N., *New Testament Social Ethics for Today*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1984, p.70.

³⁴⁴ OEPKE, Albrecht, «γυνή», in *GLNT*, vol. II, p. 697.

³⁴⁵ Cf. RIVKAH, Harris, «Women», *ADN*.

³⁴⁶ Cf. BIRD, Phyllis A., «Women», in *ADN*.

³⁴⁷ Cf. SALLER, Richard P., «Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household», *Classical Philology*, Vol. 94, No. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 182-197.

3.1.2. O papel da mulher no mundo judaico e cristão

No contexto da sociedade judaica, paira o mesmo olhar sobre a mulher. Apesar de ser criada por Deus e de fazer parte integrante da sociedade, a mulher é alvo de uma crítica (Pr 6, 24; 7, 5; 9,13; 11, 22; 19, 13; 21, 9; 25, 24; 27, 15; Sir 25, 16ss.) e também de elogios (Prov 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31; Sir 36, 27ss; 26, 13 ss:). Privada de uma vida pública, a mulher tem um grande papel no seio da família e no governo da casa³⁴⁸.

No mundo dos Evangelhos, especialmente em Lucas, além do grupo dos Doze formados por homens, incluem-se as mulheres, que têm um papel ativo na missão apostólica. Jesus é um novo «rabi», que introduz uma mudança de paradigma no seio da cultura judaica, nomeadamente à relação entre homem e mulher. A mensagem do Reino de Deus não conhece fronteiras sociais: nele se inclui a mulher que é convidada a anunciar, a viver, a testemunhar, a proclamar, a ser discípula deste Reino. Com Jesus, encontram-se mulheres: que O decidem seguir, apoiando-O com alguns meios e bens (Lc 8, 1-3); que têm uma grande amizade por Jesus (Lc 10, 38-42); que são personagens das Suas parábolas (Lc 15, 8-10; 18, 1-8; 21, 1-4); que, contrariamente aos apóstolos que fugiram, permanecem ao longo do caminho do Calvário e junto à Cruz (Lc 23, 27).

A lei judaica está na origem de alguns antagonismos entre o homem e a mulher judeus, onde se enfatiza a hegemonia do homem. Todavia, Jesus trava uma luta para «integrar a mulher na sociedade do seu tempo»³⁴⁹, propondo um «feminismo integracionista traduzido não tanto em planeamentos teóricos mas sim práticos»³⁵⁰, pois a dimensão global do Reino de Deus permite que algumas mulheres sigam Jesus (Lc 8, 1-3), sejam curadas e defendidas (Mt 9, 18-26; 15, 21-28; Lc 7, 36-50), entrem no seu círculo íntimo de amigos (Lc 10, 38-42).

³⁴⁸ Cf. JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en Tiempos de Jesús*, pp. 371-387.

³⁴⁹ SALAS, Antonio, «Acción y contemplación - María eligió la mejor parte? (Lc 10, 42)», in *Revista Agustiniana* 33 (100), 1992, p. 417.

³⁵⁰ LAURENTIN, R., «Jesus et les femmes: une révolution méconnue», in *Concilium*, n. 154, 1980, 97-108.

A prática da hospitalidade parte da atividade de Marta com o hóspede, mas, diante de um grande número de estudos sobre Lc 10, 38-42, Byrne diz que o relato não fala somente sobre a hospitalidade, mas também acerca do papel da mulher na sociedade judaica³⁵¹. Atualmente, Bovon diz: «*é impossível não captar a ressonância deste texto nos dias de hoje, quando os cristãos abrem a Escritura e escutam uma voz favorável sobre a identidade e a condição da mulher*»³⁵².

3.2.2. Um novo olhar em Lucas

Na obra lucana, a mensagem do Reino de Deus anunciada por Jesus dirige-se aos homens e as mulheres sem nenhuma distinção³⁵³, como é possível observar nas parábolas (Lc 13, 18-21; 18, 1-14); nos sermões (Lc 4, 18-19); nas curas (Lc 4, 38-44; 8, 1-3); no ambiente da casa (Lc 10, 38-42); no grupo dos apóstolos, que se fazem acompanhar por algumas mulheres (Act 1, 14; 12, 12-17); nas mulheres dos líderes de comunidades cristãs (Act 18, 1-3.24-26); nas mulheres que colaboram na missão evangelizadora em todo o Império de Jerusalém (Act 1, 14; 12, 12-17), em Joaze (Act 9, 36-42), em Filipos (Act 16, 11-15), em Corinto (Act 18, 1-3), em Éfeso (Act 18, 19-26), em Tessalônica (Act 17, 4), em Bereia (Act 17, 12), e em Atenas (Act 17, 34)³⁵⁴.

Perante uma sociedade patriarcal, como é que as mulheres têm um lugar proeminente na obra lucana? Como é que se sai do espaço da casa e invade o espaço público? Como é que é possível ser discípula?³⁵⁵. Várias perguntas se podiam colocar a Lucas, mas a resposta é evidente: a urgência do anúncio do reino de Deus, onde não há aceção de pessoas.

³⁵¹ Cf. BYRNE, Brendan, *The Hospitality of God*, p. 102.

³⁵² BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 50-14, 35), p. 132.

³⁵³ Cf. TUNC, Suzanne, *También las mujeres seguían a Jesús*, col. Presencia Teológica, nº. 98, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 40.

³⁵⁴ Cf. WITHERINGTON, Ben, «Women», in *ADN*.

³⁵⁵ Cf. WATTS, Rikks, «Women in the Gospels and Acts», in HANCOCK, Maxine (ed.), *Christian Perspectives on Gender, Sexuality, and Community*, Regent College Publishing, Vancouver, 2003, p. 43.

Na verdade, «*Lucas mostra um interesse particular pelas mulheres*»³⁵⁶ que contribuem para o sucesso do anúncio do Evangelho. O teólogo Tannehill conclui que o Evangelho de Lucas apresenta uma nova posição das mulheres numa sociedade dominada por homens³⁵⁷. De um grupo composto de discípulos, Jesus escolhe Doze, denominados de Apóstolos (Lc 6, 12-16), mas também faz-se acompanhar de muitas mulheres, que têm um papel ativo na missão de Jesus e, como tal, são inseridas no grupo dos discípulos (Lc 8, 1-3), como evidencia o teólogo Puig:

*«Jesus admite mulheres no seu círculo de discípulos e conta com elas para a sua missão, mas não lhes pede que partilhem com Ele as suas vidas, como pede aos Doze e, em certos casos, a outros discípulos masculinos. [...] Aquilo que Jesus pede as mulheres que O seguem como discípulas é que levem a cabo um serviço (diakonia). Trata-se de um apoio ativo e constante que passa por garantir a alimentação e outras necessidades do grupo, como o alojamento, e por resolver outras questões organizativas relacionadas com a pregação itinerante de Jesus. [...] Por outro lado, Jesus e os discípulos que O acompanham recebem um apoio significativo dos discípulos sedentários, que garantem a hospitalidade e contribuem com os seus bens»*³⁵⁸.

Jesus, contra todas as normais sociais e religiosas do seu tempo, permite que várias mulheres O sigam pelas cidades e pelas aldeias (Lc 8, 1-3); que uma pecadora pratique os ritos de hospitalidade; que as mulheres sejam discípulas (Lc 10, 38-42); e que se chame «*filha de Abraão*» às mulheres (Lc 13, 10-17). Lucas não omite que

³⁵⁶ SEIM, Turid Karlsen, *The Double Message*, p. 2.

³⁵⁷ Cf. TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts*, pp. 132-134.

³⁵⁸ PUIG, Armand, *Jesus – uma biografia*, p. 265.

existem mulheres discípulas itinerantes ou sedentárias (salienta-se Marta e Maria), que são convidadas a serem testemunhas e anunciadoras de Jesus³⁵⁹.

Lucas tem um olhar bondoso para com a mulher na sociedade judaica³⁶⁰. Os exegetas contemporâneos, Malina e Rohrbaugh, que apresentam uma abordagem desde as ciências sociais, intitulam o relato de Lc 10, 38-42 com o título: «A legitimação de uma mulher com o papel masculino entre os seguidores de Jesus»³⁶¹. Eles focam a importância do feminino, que viola todas as normas da sociedade judaica, para se encontrarem com Jesus. O encontro com mulheres é um marco na vida de Jesus e não é «estranho, para um leitor de Lucas, que uma mulher acorra à procura de Jesus»³⁶².

3.2. Duas irmãs

A perícope de Lc 10, 38-42 mostra a singularidade do encontro de Jesus com duas irmãs, Marta e Maria. Elas não são irmãs no sentido espiritual, mas sim irmãs de sangue³⁶³, como é visível no vocábulo ἀδελφός, que só aparece 26 vezes diante de ἀδελφός, que, por sua vez, surge 343 vezes no NT³⁶⁴. A tradução literal desta palavra significa «do mesmo útero», identificando posteriormente o modo de vivência e da relação nas comunidades cristãs.

³⁵⁹ Cf. SCHABERG, Jane, *The Resurrection of Mary Magdalene – Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum International Publishing Group, New York, 2002, p. 262.

³⁶⁰ Note-se os relatos bíblicos que nos apresentam personagens femininas: Isabel (Lc 1, 5-25), Maria (Lc 1, 26-56), Ana (Lc 2, 36-38), a viúva de Naim (Lc 7, 11-17), Maria Madalena, Joana, Susana e as outras mulheres que seguiam Jesus (Lc 8, 1-3), Marta e Maria (Lc 10, 38-42), a mulher encurvada (Lc 13, 10-17), a mulher que procura a moeda perdida (Lc 15, 8-10), a viúva insistente (Lc 18, 1-8) e as mulheres de Jerusalém que choram atrás da cruz (Lc 23, 27-31); a sogra de Simão (Lc 5, 38-39 pp), a hemorroíssa e a filha de Jairo (Lc 8, 40-56 pp), a viúva que dá tudo quanto tinha para o tesouro do Templo (Lc 21, 1-4 pp), as mulheres galileias que descobrem o túmulo vazio (Lc 24, 1-8 pp); in MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, p. 89.

³⁶¹ MALINA, Bruce J., ROHRBAUGH, Richard L., *Los evangelios sinópticos*, p. 263.

³⁶² MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus*, p. 92.

³⁶³ Cf. SODEN, Hermann von, «ἀδελφός», in *GLNT*, vol. I, pp. 385-388.

³⁶⁴ Cf. BEUTLER, Johannes, «ἀδελφός, ου, ό», in *DENT*, vol. I, p. 86.

| Marta | Maria |
|--|--|
| Preocupada e distraída | Permanece sentada aos pés de Jesus |
| Ocupada com o muito serviço ou com muitas coisas | Centrava-se numa só coisa: escuta do hóspede |
| Queixando-se | Silenciosa |
| Sozinha | Aos pés de Jesus |

Contrastando as duas personagens³⁶⁵, o autor literário cria uma «*situação “triangular”*»³⁶⁶ ou um «*plano relacional*»³⁶⁷ entre as personagens: a) Maria, sentada aos pés, escuta; b) Marta, presa nos deveres da hospitalidade, anda atarefada preparando a refeição e pede ajuda para os muitos serviços; c) Jesus adverte Marta que só uma coisa é necessária e apresenta Maria como modelo da hospitalidade, isto é, como aquela que reconheceu a presença do Hóspede e que escolheu a melhor parte, ficando sentada aos Seus pés e escutando as Suas palavras³⁶⁸. Praticando distintamente a hospitalidade, as duas irmãs abrem a porta da sua casa e fazem a experiência do encontro com o Hóspede divino, que caminha até Jerusalém.

No NT, cada personagem, particularmente as femininas, apresenta a história de um encontro autêntico com Jesus. As duas personagens, no relato lucano em estudo, têm dois olhares distintos sobre a maneira de se encontrar com Jesus, como se expressam nos seus gestos: Maria pela escuta, tomando a posição de uma discípula, e Marta pelo serviço, optando por cumprir os ritos da hospitalidade. No entanto, as duas irmãs só podem ser discípulas de Jesus quando tiverem a capacidade de acolher e de compreender a palavra que Jesus lhes dirige.

³⁶⁵ Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1992, p. 60-61; REID, Barbara E., «The Power of the Widows and How to Suppress It (Acts 6, 1 -7)», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne, *A feminist companion to the Acts of the Apostles*, Pilgrim Press, Cleveland, 2004, p. 79.

³⁶⁶ BYRNE, Brendan, *The Hospitality of God*, p. 102.

³⁶⁷ SALAS, Antonio, «Acción y contemplación - María eligió la mejor parte? (Lc 10, 42)», p. 439.

³⁶⁸ Cf. BYRNE, Brendan, *The Hospitality of God*, pp. 102-103.

Muitos estudiosos, partindo do contexto da perícopa (Brutschek); de outras fontes bíblicas (Evans); da sociologia (Schüssler Fiorenza); do papel da mulher (Beernaert), etc...³⁶⁹, partilham a percepção de que o relato de Marta e Maria exprime novos desafios para a compreensão do papel da mulher, concretamente pelo facto de que, deixando as tarefas domésticas, elas entram no círculo dos discípulos de Jesus. Marta, por um lado, é aquela que tem confiança e a primeira a tomar a iniciativa de ir ao encontro do Senhor; e Maria, por sua parte, ocupa o lugar de uma personagem secundária. Através de uma eficaz pedagogia, Jesus faz com que Marta compreenda que as tradições e os costumes judaicos para com o hóspede não permitem vislumbrar o essencial ou a única coisa necessária, que é a presença de Jesus.

3.2.1. A escuta, ponto de partida para o encontro com o Outro

O encontro entre o homem e Deus apenas é possível pela escuta, que constitui o critério hermenêutico exigido para conhecer e compreender Deus, que Se revela por meio de palavras humanas. Escutar e ver são sinónimos, pois pela escuta o povo de Deus ouve as palavras divinas e, por conseguinte, o rosto de Deus revela-se ao olhar humano na escuta da Palavra. Para os profetas, o povo de Israel deve auscultar e cumprir a mensagem de Deus, que liberta e conduz à salvação (Is 1, 2.10; Jer 4, 4; Am 7, 16; Os 9, 17)³⁷⁰.

Na tradição judaica, especialmente na literatura rabínica, «*ocupar-se da Tora é uma obra meritória por excelência. Não há nenhuma ação, por mais importante que seja, que a supere.*»³⁷¹. Há uma distinção entre ocupar-se da escuta da Tora, que constitui uma tarefa fundamental, e as várias ocupações, entre as quais se enfatiza o valor do trabalho, contraposto aos vícios, e as obras de caridade, consideradas

³⁶⁹ Cf. FORNARI-CARBONELL, M. Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, pp. 11-12.

³⁷⁰ Cf. KITTEL, Gerhard, «ἀκούω», in *GLNT*, vol. VII, pp. 581-588.

³⁷¹ FORNARI-CARBONELL, M. Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42)*, p. 172.

expiatórias. O estudo da *Torah* está acima de todas as coisas (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nm 15, 37-41), na medida em que se exige uma escuta d'Aquele que fala.

Segundo as tradições judaicas, Deus revela-Se (*Shekhinah*) mediante a escuta, o estudo da *Tora* e o cumprimento dos Seus mandamentos (Ex 18,12)³⁷². A *Shekhinah* (שְׁכִינָה) é o termo rabínico usado para referir a imanência de Deus no mundo, isto é, a manifestação ou a morada de Deus no meio do Seu povo³⁷³. O divino manifesta-se ao humano através de várias formas: a) oração, especialmente no *Shemá*; b) leitura da *Tora*; c) hospitalidade; d) prática do bem e da castidade; e) paz e fidelidade na vida conjugal. Todavia, o segundo livro do *Moed* da *Mishná* sobre o *Shabat*: a «hospitalidade é muito maior do que o cumprimento da *Shekhinah*» (Shabat 127b).

Jesus ensina os Seus discípulos a escutar os silêncios, os diálogos, os sermões e as conversas ocasionais. Maria é uma discípula, que descobre o Mestre por meio da escuta das Suas palavras³⁷⁴. O κύριος, contrariamente aos doutores de Lei, abre a *Tora* no interior da casa, tendo como destinatário duas mulheres. Abrindo o ouvido e o seu íntimo, Maria faz uma escuta autêntica. Não pronuncia nenhuma palavra, mas simplesmente está disponível para ouvir, manifestando, de uma forma não-verbal, a alegria e o gosto de estar com o Hóspede.

O verbo ἤκουεν (escutar) está no modo indicativo imperfeito, indicando uma ação iniciada no momento, que já era hábito no passado, isto é, exprime uma «ação prolongada de uma emblemática atitude»³⁷⁵. Manifesta uma continuidade do ato de escutar e, ao mesmo tempo, «transmite sua intensa concentração»³⁷⁶. O tema da escuta da palavra é um tema muito frequente na obra lucana, aparecendo 154 vezes, estando

³⁷² Cf. KITTEL, Gerhard, «ἀκούω», in *GLNT*, vol. VII, pp. 587-591.

³⁷³ Cf. UNTERMAN, Alan, «Shekhinah», in *EJ*, vol. XVIII, p. 440.

³⁷⁴ Cf. REID, Barbara E., *Choosing the Better Part?*, p. 153.

³⁷⁵ BARBI, Augustus, «Marta e María di fronte al Signore (Lc 10,38-42)», p. 14; cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 133.

³⁷⁶ GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well*, p. 60.

sempre patente a relação do Homem bíblico e a Escritura ou perante o Deus que fala³⁷⁷. O Homem bíblico é o ouvinte da Palavra e, assim, hospeda em sua própria vida a Palavra, que se faz carne.

3.2.2. A discípula que acolhe por meio da escuta

Em Lc 10, 38-42, um dos materiais peculiares de Lucas é o particípio aoristo παρακαθεσθῆῖσα que se traduz por «*sentar-se ao lado de*»³⁷⁸. Esta atitude provoca uma reação que o surpreende o leitor, pois Maria, que deveria estar a ajudar a sua irmã, sentou-se aos pés de Jesus (πρὸς τοὺς πόδας). Não sendo sinal de afeto ou de gratidão pelo hóspede, este termo expressa o zelo de aprender de um discípulo para com o seu mestre (*Mishná Pirkei Avot* I, 4)³⁷⁹ e sublinha a «*autoridade*»³⁸⁰ do mestre. É o que se pode constatar num breve percurso pela Sagrada Escritura:

- a) nos discípulos sentados aos pés de Eliseu (2 Rs 4, 38);
- b) no homem, que depois de curado, toma a atitude de discípulo (Lc 8, 35.41);
- c) no leproso, que depois de curado, cai aos pés de Jesus e se torna um enviado (Lc 17, 16);
- d) em Paulo que se encontra sentado aos pés de Gamaliel (Act 22, 3).

Maria, classificada como uma personagem sedentária, apresenta todos os traços típicos de um discípulo de Jesus. Ser discípulo de Jesus exige um desprendimento da família e das coisas mundanas (Lc 9, 57-62) para poder seguir o Mestre. Ela liberta-se

³⁷⁷ Cf. GERHARD, Kittel, «ἀκούω», in *GLNT*, vol. I, pp. 583-598.

³⁷⁸ THOMAS, Johannes, «παρακαθέζομαι», in *DENT*, vol. II, p. 735.

³⁷⁹ Cf. WITHERINGTON III, Ben, «Women», in *ADN*; NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 603.

³⁸⁰ JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, col. Sacra Pagina 3, Liturgical Press, Collegeville, 1991, p. 173.

de todos os serviços, preocupações e distrações e, numa atitude de liberdade, decide entrar na escola dos discípulos, isto é, daqueles que se deliciam a escutar as palavras de Jesus, como é possível constatar no grupo dos discípulos, homens e mulheres, que seguiam Jesus (Lc 8, 1-3). Na obra lucana, o verdadeiro discípulo é aquele que escuta as Suas palavras (Lc 2, 19.51; 4, 32; 5, 1; 6, 47-49; 7, 29; 8, 15.21; 10, 16; 11, 28; 14, 35; 20, 20; Act 2, 22.41; 4, 4; 10, 22; 13, 7.44; 15, 7; 19, 10; 28, 28). No diálogo com Marta, Jesus elogia a opção de Maria, aludida como a «*melhor parte*», porque «*sentada aos pés do mestre, adota uma atitude de discípula: com todo o seu ser, escutando a palavra de Jesus*»³⁸¹.

O narrador faz uma analepse ao leitor, recordando as palavras de Jesus dirigidas aos discípulos: «*Quem vos ouve é a mim que ouve, e quem vos rejeita é a mim que rejeita; mas, quem me rejeita, rejeita aquele que me enviou*» (Lc 10, 16). Maria é, certamente, conhecedora das obrigações domésticas, mas na sua relação com Jesus prevalece a atitude de uma discípula, que deve escutar o Mestre, que tem palavras de vida eterna, como refere o exegeta Puig:

«Não obstante, é evidente que o termo masculino “discípulo” (mathetes, em grego) possui um carácter inclusivo, a julgar não tanto pela filologia, mas sobretudo pelo círculo de homens e mulheres que havia à volta de Jesus, pessoas próximas e ligadas a Ele. É o caso de Maria, a irmã de Lázaro e de Marta, da qual se diz que “sentou-se aos pés do Senhor e escutava a sua palavra” (Lc 10, 39). A posição física e o comportamento de Maria assinalam-na como uma discípula de Jesus, neste caso sedentária, uma vez que a cena tem lugar precisamente na casa dela. A tradição cristã primitiva, e neste caso Lucas, quis realçar

³⁸¹ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 137; TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts*, p. 136.

que ser discípulo de Jesus é uma possibilidade aberta tanto a homens como a mulheres»³⁸².

Jesus é o Senhor (κύριος) e o Mestre que tem palavras de vida eterna e, como tal, encoraja a mulher para aprender d'Ele, apesar dos rabinos serem contra isto³⁸³. O encontro com o Senhor exige um esforço da vontade humana em procurar, desejar, escutar e acolher a Palavra de Deus, ensinada pelo Senhor. Ele só é possível quando Maria dá tempo ao Senhor, isto é, para e senta-se para O escutar. Esquecendo o «eu» e mergulhando no silêncio onde o Outro fala, o coração de Maria abstrai-se do ruído das coisas ou do muito serviço e torna-se o lugar da procura, e, ao mesmo tempo, do encontro com o hóspede. Numa visão de conjunto (Lc 10, 25-42), «*a atitude de sentar-se aos pés de Jesus significa o amor pelo Senhor com todo o coração, com toda a alma, com todas as forças e com todo o entendimento*»³⁸⁴.

3.2.3. Chave hermenêutica de Lc 10, 38-42

Segundo Meyer, Maria constitui uma unidade escutando o hóspede, enquanto Marta constroi-se na multiplicidade das múltiplas tarefas para com o hóspede³⁸⁵. Marta, tendo um papel de dona da casa, observa que algo foge do seu controle, pois Maria não colabora nas atividades domésticas e, como tal, reage para tentar corrigir a ação de Jesus e de Maria. Nada pode perturbar Maria, que perante a acusação permanece no silêncio, escutando novamente as palavras de Jesus para com Marta. Marta é convidada a

³⁸² PUIG, Armand, *Jesus – uma biografia*, p. 261.

³⁸³ Cf. OEPKE, Albrecht, «γυνή», in *GLNT*, vol. II, pp. 695-700; MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 452.

³⁸⁴ TALBERT, Charles H., *Reading Luke*, p. 132.

³⁸⁵ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 351.

procurar a unidade, saída das suas múltiplas distrações e perturbações e sentando-se para ouvir o Outro³⁸⁶.

Marta é desafiada a fazer o caminho do discípulo, isto é, a mergulhar nas profundidades do seu íntimo e a esvaziar o seu «eu» para descobrir a importância do silêncio, da vigilância e da escuta. Numa atitude de desprendimento, Marta saberá mostrar a sua gratuidade e disponibilidade para simplesmente estar diante do κύριος. Como exemplo, o ato da escuta de Maria demonstra a relação amorosa e amistosa com o κύριος.

3.3. A personagem de Marta

Marta é uma mulher de Betânia e irmã de Lázaro e de Maria (Lc 10, 38-42; Jo 11-12, 1-11). O seu nome, de origem semítica, significa «*senhora*»³⁸⁷, caracterizada como dona de casa muito diligente e ativa³⁸⁸. Ela é, também, a anfitriã que toma a iniciativa de ir até ao encontro do hóspede para lhe abrir as portas da sua casa. Tendo presente o significado do seu nome e uma abordagem de uma expressão primária do texto (οἶκον αὐτῆς)³⁸⁹, alguns exegetas definem Marta como a «*proprietária ou a dona da casa*»³⁹⁰.

No relato lucano (10, 38-42), Jesus entra na aldeia de Betânia, onde duas irmãs, Marta e Maria, o hospedam em Sua casa. Marta parece ser a responsável da casa, pois antecipa-se a acolher Jesus e depois a servi-l'O (γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν [Lc 10, 38]). Ela decide acolher um homem em sua casa e preocupa-se em servi-l'O durante a visita. Por isso, andava distraída em muitos serviços (περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν [Lc 9, 38]), enquanto a sua irmã permanecia sentada a ouvir as

³⁸⁶ Cf. MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca*, pp. 351-352.

³⁸⁷ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 296.

³⁸⁸ Cf. SCHNEIDER, Gerhard, «Μάρθα», *DENT*, vol. II, p. 157.

³⁸⁹ Cf. METZGER, Bruce, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 153.

³⁹⁰ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 136.

palavras do Hóspede. Ela, ao ver a sua irmã a ouvir Jesus, fica perturbada com tal atitude e pede a Jesus que mande a sua irmã para a ajudar. Marta oculta as suas preocupações, mas Jesus, não desprezando o seu serviço, denuncia-as e afirma que o mais importante não é a preparação de uma grande refeição, mas o ouvir a palavra de Deus, que constitui a melhor parte (Lc 10, 41).

3.3.1. *Distraída, preocupada, ansiosa e inquieta*

A partir de Lc 10, 40, o cenário narrativo constroi-se no meio de tensões, notável na estrutura do texto: duplo vocativo – Μάρθα Μάρθα «*Marta, Marta*» (Lc 10, 41); nas repreensões – οὐ μέλει «*não te importas*» (Lc 10, 40); περισπᾶτο «*dispersa*» (Lc 10, 40) e μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ «*preocupada e distraída*» (Lc 10, 41); no uso do aoristo como um imperativo por parte de Marta – συναντιλάβηται «*[Diz para que ela] que me ajude*» (Lc 10, 40) e por parte de Jesus – ἐξελέξατο «*[Maria] escolheu*» (Lc 10, 42)³⁹¹.

Se, por um lado, Marta se aproxima do Senhor para O acolher na sua casa, por outro lado, distancia-se (περισπᾶτο) quando se foca nas suas preocupações, distrações, ansiedades e inquietações. O verbo περισπᾶτο está no modo indicativo imperfeito passivo na 3ª pessoa do singular, expressando a distração e as ocupações de Marta com alguma coisa³⁹². No AT, está sempre associado a ocupação com um trabalho (2 Sm 6, 6; Tb 10, 6; 2 Mac 10, 36; Sir 41, 1-2; Ecl 1, 13; 2, 23.26; 3, 10; 4, 8; 5, 2.13.19; 8, 16). Segundo Bovon, significa «*estar longe de uma realidade e absorvido por outra ou por outras*»³⁹³. Contudo, há o desejo de Marta ouvir Jesus, «*mas foi impedida de o fazer pela pressão de oferecer uma excelente hospitalidade*»³⁹⁴.

³⁹¹ Cf. BARBI, Augustus, «Marta e María di fronte al Signore (Lc 10, 38-42)», pp. 14-15.

³⁹² Cf. JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, p. 173.

³⁹³ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 138.

³⁹⁴ MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 452; cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 297.

Marta está sozinha no seu espaço e muito ocupada com as múltiplas tarefas domésticas, manifestando-se na falta de tempo ou indisponibilidade para estar com o Senhor, o Hóspede³⁹⁵. O uso do adjetivo (μόνην) como acusativo feminino singular liga-se aos verbos κατέλιπεν διακονεῖν, acentuando o prolongamento da solidão: «(...) [*Já faz algum tempo*] *que a minha irmã me deixou sozinha (...)*». A solidão de Marta é expressão de um distanciamento perante as outras duas personagens, especialmente com a sua irmã Maria, que está sossegada e tranquila³⁹⁶.

Marta precisa da ajuda da sua irmã e, como tal, «*a voz de uma das personagens [Marta] (e não do espírito do escritor) vai precipitar o incidente*»³⁹⁷. O verbo κατέλιπεν, no modo indicativo aoristo ativo na 3ª pessoa do singular, pretende quebrar esta solidão, expressando o «*desejo de estar só*»³⁹⁸ mas também o desejo de estar com outra pessoa, concretamente para executar uma determinada tarefa. Marta não consegue compreender como é que Maria fica escutando, sem nada a fazer, enquanto existe um hóspede para servir. O serviço à mesa, para Marta, torna-se prioritário face à escuta. Para Lucas, «*Maria é uma discípula de Jesus, mas para a sua irmã é uma negligente das responsabilidades domésticas*»³⁹⁹. Possivelmente, Marta já tentou pedir ajuda a sua irmã e, como tal, recorre à pessoa de Jesus⁴⁰⁰.

Estando distante do Hóspede, Marta ἐπιστᾶσα «*aproximando-se*» começa a falar com Jesus (οὐ μέλει σοι). A solução para este problema é deixada nas mãos do Hóspede, «*mediador entre as duas irmãs*»⁴⁰¹, que será «*convidado para intervir em uma disputa doméstica*»⁴⁰². Marta, inquietando-se com as regras da hospitalidade, acaba

³⁹⁵ Cf. ZWILLING, Anne-Laure, «Deux soeurs et Jésus, quel enseignement? (Luc 10, 38-42)», p. 251.

³⁹⁶ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 139.

³⁹⁷ BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 133.

³⁹⁸ «κατέλειπω», in *DENT*, vol. I, p. 2230.

³⁹⁹ COLLINS, Raymond, «Mary», in *ADN*.

⁴⁰⁰ Cf. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke*, p. 452; REID, Barbara E., *Choosing the Better Part?*, p. 146.

⁴⁰¹ ZWILLING, Anne-Laure, «Deux soeurs et Jésus, quel enseignement? (Luc 10, 38-42)», p. 252.

⁴⁰² JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, p. 174.

por quebrá-las, quando pede para Jesus intervir numa rivalidade familiar⁴⁰³. A queixa de Marta levanta a questão de saber se Maria está certa em deixá-la sozinha a trabalhar. Porém, Jesus, em vez de responder ao pedido, desafia Marta e entrar dentro de si mesma e observar o porquê da sua agitação e distração. Fazendo uso de um duplo vocativo «Μάρθα Μάρθα»⁴⁰⁴, Jesus não critica o serviço prestado, mas toca no coração de Marta, procurando acalmá-la diante das suas múltiplas preocupações e desafiando-a a uma nova tarefa, que consiste em escolher a melhor parte de uma forma gratuita. Ele fixa-se na sua inquietação, nas suas perturbações, nos seus sonhos e também nos seus temores. Em paralelo, a história de São Paulo equipara-se à história de Marta, pois ambos têm de cair em si para se libertarem da cegueira ou das suas várias inquietações, que impedem de ver e escutar o Senhor. Escutando a aflição de Marta, o Senhor convida-a a entrar no caminho da escuta, que é o caminho do discípulo.

3.3.2. Um novo desafio: O Reino de Deus

A personagem de Marta será reconstruída para além das suas certezas ou do que está estabelecido pela Lei ou pelos costumes. De forma semelhante, acontece com outras personagens quando: chamam «*Senhor, Senhor*» e se negam a escutar e a colocar a palavra em prática (Lc 6, 46); a cidade de Jerusalém não dá ouvidos aos profetas e aqueles que lhe são enviados (Lc 13, 34); Simão Pedro não se recorda da palavra escutada e se deixa levar pelos impulsos, chegando a negar o próprio Senhor (Lc 22, 31); Paulo, caído em si, ouve a voz do Senhor e o profeta Gamaliel o convida a uma nova missão (Act 9, 4; 22, 7; 26,14). O grande perigo de Marta são «*as suas*

⁴⁰³ Cf. JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, pp. 175-176.

⁴⁰⁴ «A repetição do nome é uma repreensão suave, como se pode comparar também com Lc 22, 31; Act 9, 4; 22, 7; 26, 14». Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 296; GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well*, p. 62; NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 604.

*preocupações, que distraem da necessidade primeira de ouvir a palavra de Deus e que sufocam a palavra que já foi semeada»*⁴⁰⁵.

Jesus diz aos Seus discípulos: *«procurai, antes, o Reino, e o resto vos será dado por acréscimo»* (Lc 12, 31). Para uma reciprocidade para com o Hóspede, Marta tem de embarcar numa viagem ao fundo da sua existência e, numa disponibilidade total, descobrir que a melhor atitude é estar e contemplar o mistério de Deus. O verbo *μεριμνῶ* no modo indicativo presente refere-se ao momento em que Jesus está dentro da casa e a todas as *«preocupações que giram sempre em torno das seguranças materiais da vida»*⁴⁰⁶. Marta deve *«limitar-se ao indispensável e não ficar perdida»*⁴⁰⁷ com as várias coisas, mas procurar a pérola preciosa, que é o Reino de Deus⁴⁰⁸. Numa dimensão escatológica, todas as preocupações devem expressar o único desejo de fazer parte do Reino de Deus, na sua dimensão de futuro e de presente. Diante de uma existência que é perturbada pela ansiedade, Jesus exorta sempre a desejar e a procurar em primeiro lugar o Reino de Deus:

«Não vos inquieteis (μεριμνᾶτε) quanto à vossa vida, com o que haveis de comer ou beber, nem quanto ao vosso corpo, com o que haveis de vestir [...] Qual de vós, por mais que se preocupe (μεριμνῶν), pode acrescentar um só côvado à duração de sua vida? Porque vos preocupais (μεριμνᾶτε) com o vestuário? [...] Não vos preocupeis (μεριμνήσητε), dizendo: ‘Que comeremos, que beberemos, ou que vestiremos?’ [...] Não vos preocupeis (μεριμνήσητε), portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã já terá as suas preocupações (μεριμνήσει). Basta a cada dia o seu problema.» (Mt 6, 25.27-28.31.34).

⁴⁰⁵ NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 605.

⁴⁰⁶ ZELLER, Dieter, «μέριμα», in *DENT*, vol. II, p. 226.

⁴⁰⁷ BULTMANN, Rudolf, «μεριμνῶ», in *GLNT*, vol VII, p. 70.

⁴⁰⁸ Cf. NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 602.

«E quem de vós, pelo facto de se inquietar (μεριμνῶν), pode acrescentar um côvado à extensão da sua vida? Se nem as mínimas coisas podeis fazer, porque vos preocupais (μεριμνᾶτε) com as restantes» (Lc 15, 25-26).

«Eu quisera que estivésseis livres de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas (μεριμνᾷ) do Senhor, como há de agradar ao Senhor. Mas aquele que tem esposa cuida das coisas (μεριμνᾷ) do mundo, como há de agradar à mulher, e fica dividido. Também a mulher não casada, tal como a virgem, cuidam das coisas (μεριμνᾷ) do Senhor, para serem santas de corpo e de espírito. Mas a mulher casada cuida das coisas (μεριμνᾷ) do mundo, como há de agradar ao marido.» (1 Cor 7, 32-34).

O fio condutor, que une todas estas passagens, é a excessiva preocupação com as necessidades do quotidiano: comer, beber, vestir, etc... Por outras palavras, ocupando-se com os cuidados deste mundo. Paulo adverte os cristãos para se desapegarem das coisas materiais e se preocuparem unicamente com os assuntos do Senhor (1 Cor 7, 32-35). Desta forma, a solidão de Marta só pode ser vencida pelo desejo de fazer de Jesus um caminho, uma busca e uma forma de entrega gratuita. Jesus *«não retorna à terminologia do serviço, mas o objeto da sua crítica é a agitação e a preocupação com as muitas coisas»*⁴⁰⁹. O encontro de Marta com o Senhor deve tocar o seu íntimo, fazendo com que deixe de pertencer a si mesma e suscita uma atração, uma vontade, um desejo e uma disponibilidade para um novo relacionamento feito na gratuidade do encontro.

⁴⁰⁹ BARBI, Augustus, «Marta e María di fronte al Signore (Lc 10, 38-42)», p. 15; cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 139.

4. QUADRO IV: UMA SÓ COISA É NECESSÁRIA – A MELHOR PARTE (Lc 10, 41-42)

Ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς».

«Tendo respondido o Mestre disse-lhe: Marta, Marta [andas] preocupada e distraída com muitas coisas, mas uma só é necessária. Maria, certamente, escolheu a melhor parte a qual não lhe será tirada» (Lc 10, 41-42).

Entrando na casa das duas irmãs, Marta e Maria, Jesus, o Hóspede, provoca-as dentro da casa a entrar na escola dos discípulos. Contagiadas pelas palavras de Jesus, descobrem uma nova palavra, que é diferente das palavras do mundo onde se movem. O importante deixa de ser os muitos serviços e passa a ser a gratuidade do encontro com Jesus, o hóspede. Por outras palavras, a «melhor parte» ou a «única coisa necessária» é a escuta da Palavra, que tem prioridade diante dos muitos afazeres do quotidiano.

4.1. Dificuldades na tradução

Como compreender a expressão: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· (Marta, Marta estás ansiosa e perturbada com muitos serviços, mas [só algumas coisas são necessários], [só uma coisa é necessária] ou [poucas coisas são necessárias]). Como traduzir: algumas coisas ou uma coisa? Jesus refere-se à disposição com que Marta identificou a refeição com muitas coisas ou, porventura, a escuta de Maria como sendo a única coisa necessária e mais importante.

Será que queria um só prato ou um prato simples para que Marta pudesse escutar Jesus? Existem seis leituras alternativas⁴¹⁰.

Segundo Fee, «esta passagem (Lc 10, 41-42) é ponto crucial exegético, onde a resolução final está ligada indissoluvelmente à crítica textual»⁴¹¹. Por outras palavras, para descobrir «O que é que, verdadeiramente, Jesus disse a Marta?»; «Qual é a expressão original?»; «Qual é a modificada?»; etc., é preciso fazer um árduo caminho exegético⁴¹², em que, na ausência do texto original, existem várias versões de um mesmo texto com vários significados, que é escrito por diferentes copistas de diversas zonas geográficas, comentado por diversos intérpretes, etc. No entanto, elencamos uma breve síntese da rica variedade das versões de vários manuscritos⁴¹³:

Versão I

«Marta, Marta, (...) Maria escolheu a melhor parte»

Há uma omissão da coisa necessária e da referência à ansiedade e à preocupação de Marta. Discute-se o porquê desta omissão, isto é, se foi accidental ou deliberada. Todas as conclusões apontam para um texto que se torna incompreensível, chegando a apontar uma forma de escrita que não é própria de Lucas (uso do duplo vocativo seguido do nome da outra personagem e apresentação de uma informação muito camuflada [*melhor parte*], criando uma dificuldade na interpretação).

⁴¹⁰ Cf. GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well*, p. 63.

⁴¹¹ FEE, Gordon D., *To what end exegesis?*, p. 3.

⁴¹² G. B. Caird, F. Blass, J. Wellhausen, J. Moffatt, W. Bousset, E. Klostermann, W. Manson, J. M. Creed, H. Alford, Ragg, Creed, Gilmour, A. Baker, Ellis, Stuhlmüller, G. D. Kilpatrick, M. Augsten, Tischendorf, Vogels, Bover, Nestle, Metzger, Westcott-Hort, Weiss B., Lagrange, Merk, Plumptre, B. Weiss, A. Plummer, A. B. Bruce, Lagrange, Easton, Rengstorff, W. Grundmann, Leane, Ellis, Danker e Karris.

⁴¹³ Este estudo encontra-se nos seguintes livros: ERNEST, Allie M., *Martha from the Margins – The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, col. Supplements to Vigiliae Christianae 98, Brill, Boston, 2009, p. 191; FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, pp. 298-299; TALBERT, Charles H., *Reading Luke*, p. 135.

Versão II

«Marta, Marta andas inquieta e perturbada, mas poucas coisas são necessárias»

Esta versão é a leitura mais longa, onde se alude ao estado de Marta e as poucas coisas necessárias ligam-se à preparação de uma refeição (poucos pratos são necessários). Perante as muitas coisas, Jesus escolhe apenas «poucas coisas», isto é, pretende uma refeição simples. Assim, salvaguarda-se o papel de Marta como uma boa anfitriã, que se esmera excessivamente na preparação da refeição.

Versão III

«Marta, Marta, andas inquieta e perturbada, mas uma só coisa é necessária»

O texto foca uma única coisa, perante a multiplicidade de coisas. Nesta leitura, enfatiza-se a escolha de Maria como «a única coisa necessária» ou a «melhor parte», que foi receber Jesus e assumir a posição de um discípulo. Contudo, o leitor pode questionar-se: serão a hospitalidade e o serviço de Marta desvalorizados, sabendo que o anúncio do Evangelho depende da hospitalidade de Jesus e dos seus discípulos?⁴¹⁴

Versão IV

«Marta, Marta, inquieta e perturbada, poucas coisas são necessárias, mas debes escolher apenas uma»

Esta última versão é uma compilação das duas anteriores, que foge muito ao sentido do texto original. Fee, tendo presente que o texto é uma *lectio difficilior*

⁴¹⁴ Cf. GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well*, p. 63.

*potior*⁴¹⁵, nega esta fusão, vai à sua gênese, concretamente nos textos de Orígenes⁴¹⁶, e verifica a existência de um texto ou comentário anterior com uma leitura mais larga (códice 38 Bizantino, três versões – Palestina siríaca, Arménia e da Geórgia; e dois manuscritos coptas), em que Orígenes se apoiou para escrever o seu comentário e que tem uma leitura mais curta com a omissão de ἡ ἑνός. Após longos estudos, o exegeta apresenta, no seu entender, a melhor tradução: «*Não é preciso só um pouco, mas uma coisa*»⁴¹⁷.

Diante de um texto «*muito popular nas comunidades cristãs primitivas e que gozava de grande circulação, foi lido, contado e recontado, reinterpretado e aplicado a uma variedade de circunstâncias*»⁴¹⁸. Fitzmayer conclui o seu estudo afirmando que a descoberta do manuscrito P⁷⁵, um dos manuscritos mais antigos sobre o Evangelho de Lucas, revela que a leitura mais correta é: «*uma só coisa é necessária*»⁴¹⁹. Para Nolland, o leitor não deve tomar uma posição, mas deve optar pela única coisa necessária, isto é, escutar e servir o hóspede⁴²⁰.

4.2. Uma só coisa necessária

A simples expressão «*única coisa necessária*» (Lc 10, 42) é revestida de um significado mais profundo. Atualmente, a grande questão no mundo exegético é saber

⁴¹⁵ Acontece uma «*Lectio difficilior potior*» quando há um conjunto de manuscritos diferentes sobre uma determinada expressão, mas predomina um manuscrito que remete para o sentido original.

⁴¹⁶ BONNARDIÈRE, A.-M. Ia, «Marthe et Marie, figures de l'église d'après S. Augustin», in *Vie Spirituelle* 86, Paris, 1952, pp. 404-427; GARCÍA, Juan Romero, *La interpretación de Lc 10, 38-42*, pp. 57-356; RAKOCZY, Susan, *Great Mystics and Social Justice – Walking on the Two Feet of Love*, Paulist Press, New York, 2006, pp. 71-98.

⁴¹⁷ Cf. FEE, Gordon D., *To what end exegesis?*, p. 13.

⁴¹⁸ ERNEST, Allie M., *Martha from the Margins*, pp. 191-192.

⁴¹⁹ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 298.

⁴²⁰ Cf. NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 604-605.

como compreender esta afirmação⁴²¹. Será que a única coisa necessária para Jesus é a escuta da palavra ou será que também se aplica a prática da hospitalidade, visível nos muitos serviços de Marta? Valorizar só o trabalho ou só o encontro com Jesus? Pensar que Jesus queria pratos mais simples ou até mesmo um único prato?

«O filósofo Blaise Pascal dizia que toda a infelicidade humana provém de uma única coisa: não sabermos estar quietos num lugar»⁴²². No imediato da sua vida, Marta dirige-se para a cozinha e fecha-se nas suas preocupações com a casa, com a refeição e em atender todos os desejos do hóspede⁴²³. Há uma busca frenética para atender «as muitas coisas», que muitas vezes desviam ou escondem do essencial ou da «única coisa necessária». Invasa por múltiplas interrogações, rompendo com o silêncio narrativo revela o que vai dentro de si diante do Senhor, que a ouve atentamente. Do olhar sobre Maria, Jesus afronta Marta e fala sobre o seu comportamento, a sua correria, a sua azáfama... Ele não diz para Marta não ter preparado nada ou só ter preparado um prato simples ou apenas poucos pratos. Ele diz que Marta deve preocupar-se com a «única coisa necessária». Desta forma, conclui Fitzmyer:

«Num primeiro momento parece que a resposta de Jesus a Marta pretende acalmar o seu nervosismo, dedicando-se somente a preparação de um só prato. Mas quando se lê a declaração de Jesus em todo o seu conjunto, cai-se na conta de que a expressão “uma coisa” significa algo mais que “um prato”; existe uma matriz muito mais profunda. Essa “única coisa” é identificada como a “melhor parte”, o próprio Mestre é a garantia que “essa não se retirará”

⁴²¹ Cf. FEE, Gordon D., *To what end exegesis? – essays textual, exegetical, and theological*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2001, p. 1-16; NORTH, J. Lionel, «ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεια ἢ ἐνός (Luke 10, 42), p. 3-4; KILGALLEN, John J. «A Suggestion Regarding gar in Luke 10, 42», in *Bib* 73 (2), 1992, pp. 255-258.

⁴²² MENDONÇA, José Tolentino, «Quem nos rouba o tempo?», *Diário de Notícias da Madeira*, 26-07-2011, in http://www.snpcultura.org/quem_nos_rouba_o_tempo.html

⁴²³ Cf. NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, p. 604.

de Maria e, como tal, não a deixa voltar para ajudar a sua irmã com as tarefas»⁴²⁴.

4.3. Escolheu a melhor parte

Nas palavras de Jesus, não há uma definição ou uma explicação sobre o que é a «melhor parte», mas uma voz que encaminha para uma escolha decisiva, que se deve preocupar unicamente com *a única coisa necessária*. O leitor, inquietado por este dilema, sabe que «*Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada*» (Lc 10, 42b). Ela, num puro ato de liberdade⁴²⁵, escolheu (ἐξελέξατο) a «boa parte» ou a «melhor parte» (τὴν ἀγαθὴν μερίδα), discernindo o que era verdadeiramente necessário para aquele momento com Jesus. Mas o que é a melhor parte? Será uma vida passiva ou contemplativa, que se opõe a uma vida ativa ou de serviço? Será a gratuidade de acolher o hóspede?

De entre as 5 vezes que aparece no NT, o termo μερίδα é um termo ambíguo, pois pode referir-se a «*uma porção de alimento (Gn 43, 34; Dt 18, 8; 1 Sm 1, 4) ou simplesmente uma porção no sentido mais genérico (Sl 16, 5; 119, 57)*»⁴²⁶. Contudo, o melhor sentido é o de escolher uma «*parte, porção*»⁴²⁷ de um todo. Todavia, este termo liga-se ao adjetivo ἀγαθὴν, que expressa o grau comparativo e superlativo⁴²⁸ do adjetivo ἀγαθός (bom), onde Lucas vai procurar dar um novo sentido ao texto, pois a escolha implica uma dimensão moral, onde a escuta é a melhor maneira de receber o hóspede e a sua palavra⁴²⁹. O texto, cheio de um profundo significado teológico, explica-se por si mesmo. Escolher escutar constitui a «*melhor parte*». Fazendo ecos da parábola do

⁴²⁴ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 294.

⁴²⁵ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 142.

⁴²⁶ FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 299.

⁴²⁷ BALZ, Host, «μερίδα, ἰδος», in DENT, vol. II, p. 228.

⁴²⁸ Cf. FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción*, p. 299.

⁴²⁹ Cf. JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, p. 173.

semeador (Lc 8, 7.14), Marta é equiparada à semente que caiu entre espinhos e que é sufocada pelas preocupações, pela riqueza e pelos prazeres da vida⁴³⁰. Este sufoco, enfatizado no uso de θορυβᾶζει (ruído), silencia a palavra. De certa forma, o texto obriga o leitor a escolher como Maria escolheu. Não se trata de opor duas experiências, vida contemplativa e vida ativa, mas de procurar nestas duas formas a melhor forma de acolher e de servir o hóspede. Jesus, ao escolher a parte de Maria, isto é, a sua escuta, não desprezou ou condenou o serviço de Marta.

Pelo caminho do discipulado ou do encontro com Deus (Lc 9, 51s), a escuta de Maria, definida por Jesus como a *melhor parte*, é o motor de toda a narrativa que impele a uma longa viagem pelo interior do próprio leitor, que se projeta no encontro ou na hospitalidade do Outro, que se faz de hóspede. Desta forma, a *melhor parte* é sem dúvida o encontro e a intimidade de Maria com Jesus, donde brota a revelação, a relação e a proximidade, opondo-se à distância e à solidão de Marta, que se fecha no espaço da cozinha.

⁴³⁰ Cf. BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas* (Lc 9, 51-14, 35), p. 141.

CONCLUSÃO

Caminhando pelas várias páginas que constituem o nosso estudo, fomos desafiados a descobrir a hospitalidade, que faz parte da estratégia do Evangelho lucano, especificamente do relato de Lc 10, 38-42, e que constitui uma matriz comum transversal à cultura grega, judaica e cristã.

Muito mais do que o gesto formal de abrigar, alimentar ou proteger alguém, a hospitalidade, inserida no campo étnico, complexifica-se quando o mais essencial é criar vínculos de proximidade e de proteção entre o anfitrião e o hóspede, que não pertence a sua família, ao seu povo e ao seu país ou até mesmo a sua condição social. Para acontecer a reciprocidade, o anfitrião não pode classificar a pessoa, que se aproxima da sua cidade ou da sua casa, como um inimigo ou um forasteiro, mas sim como um convidado ou um hóspede. Para o Cristianismo, o sucesso da pregação do Evangelho depende fortemente como os discípulos são acolhidos pelas comunidades (Mt 10, 40; Lc 10, 5s; Jo 13, 20).

Marcada por esta singularidade do encontro, a cultura grega, judaica e cristã constroem-se em torno da hospitalidade e exortam à sua prática. No Cristianismo primitivo, existem várias referências a comunidade cristã, a praticarem a hospitalidade. Num estudo mais em pormenor do AT e NT verifica-se a existência de hóspedes, de várias modalidades onde se dá a hospitalidade, tipos de anfitriões, formas de servir, mensagem do hóspede e reação do anfitrião, bem como da despedida final.

Num segundo momento, o nosso estudo centra-se na macro-narrativa de Lc 9, 51 – 19, 28, onde Jesus é apresentado como um peregrino que caminha até Jerusalém, assumindo assim um papel de um hóspede. Ao nível literário, Lucas é o nosso

companheiro de viagem, que através das suas estratégias literárias e narrativas, elabora um plano de viagem e se faz ouvir na voz do narrador. Limitando a nossa viagem a Lc 9, 51 – 10, 42, torna-se relevante analisar cada «fio» que compõe esta grande teia. Perante a hostilidade dos samaritanos, as cidades, os lugares onde Jesus passou e o espaço da casa são os lugares privilegiados onde este dom da reciprocidade acontece para os discípulos, os Doze e o próprio Jesus.

Na microestrutura Lc 10, 25-42, material peculiar da fonte «L», Jesus inicia um caminho que parte do exterior da Lei para interior de uma nova Lei. Desta forma, Jesus aponta o caminho do verdadeiro discípulo que parte da escuta para o amor ao próximo e do amor ao próximo para o amor a Deus.

Num confronto do relato lucano com o Evangelho de João, vários elementos cruzam-se: personagens, lugares, atitudes, etc. Porém, Lucas destaca-se pela sua originalidade, a autonomia, a unidade e a grandiosidade da pequena perícopes de Lc 10, 38-42, pois é integrada na continuidade de narrativa de viagem iniciada em Lc 9, 51. Ao estabelecer o lugar da perícopes no Evangelho, o leitor consegue com facilidade constatar a sua continuidade com a sequência narrativa que tem no centro a formação dos discípulos de Jesus durante a viagem a Jerusalém.

Não caindo numa oposição entre as duas personagens femininas do relato, o leitor é convidado a formar-se como um discípulo que acolhe o Senhor por meio de uma escuta atenta e de um serviço generoso. Evitando toda a distração, preocupação, ansiedade e inquietação, o caminho do discípulo é um caminho de descoberta da Palavra. Desta forma, o objetivo do discípulo consiste em centrar a sua vida na escuta e no anúncio do Reino de Deus. Daí, a exortação de Jesus de escolher uma só coisa, isto é, a valorizar a presença do hóspede que é portador da Boa Nova do Reino de Deus. Esta, certamente, constitui a parte boa pela qual se deve escolher.

Em suma, o relato de Marta e Maria relata a história de Jesus, no qual Jesus se manifesta ao leitor e este, escutando e servindo-o, procura acolhe-l'O no íntimo da sua casa. Caminhar do exterior para o interior, do simbolismo à realidade, da palavra ao gesto, é um convite a entrar no mistério do próprio Deus, que em Jesus se revela no rosto de um hóspede.

BIBLIOGRAFIA GERAL

1- Fontes

ALAND, K. – BLACK, M. – MARTINI, C. – METZGER, B. – WIKGREN, A. (eds.),

The Greek New Testament, United Bible Societies, Stuttgart, 1994.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA, Lisboa, Difusora Bíblica, 2002.

COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, Secretariado

Geral do Episcopado, Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1994.

ELLIGER, K. – RUDOPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche

Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

MOULTON, E. F. – GEDEN, A. S. (eds.), *A concordance to the Greek testament*,

Edinburgh, T. & T. Clark, 1950^{4ed}.

NESTLE-ALAND, *Novo Testamento em Grego*, Sociedade Bíblica Alemã, Stuttgart,

1993^{27ed}, in DVDROM BibleWoks (versão 7.0.0.12g), 2006.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS, Sociedade Bíblica do

Brasil, Barueri, 2004.

POSWICK, R.- FERDINAND, *Concordance de la Bible de Jérusalem*, CERF, Paris,

1982.

VALLE, Carlos del (ed.), *La Misna*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

2- Sobre o método

ALETTI, Jean-Noël, *Voltar a falar de Jesus Cristo*, Cotovia, Lisboa, 1999.

- MENDONÇA, José Tolentino, *O Hipopótamo de Deus e Outros Textos – Cristianismo e Cultura*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2010.
- CARVALHO, José Carlos, «A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura – o contributo de Paulo Ricoeur», *Revista Didaskalia* 34 (1), Lisboa, 2004.
- ECO, Umberto, *Os limites da Interpretação*, Difel, Lisboa, 2004.
- FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce qu'un auteur?», in *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63, Paris, 1969.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini – essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.
- MARGUERAT, Daniel - BOURQUIN, Yvan (eds.), *Cómo leer los relatos bíblicos – Iniciación al Análisis narrativo*, col. Presencia Teológica 106, Sal Terrae, Santander, 2000.
- MARGUERAT, Daniel, «Luc, metteur en scène des personnages», in FOCANT, Camille – WÉNIN André (eds.), *Analyse narrative le Bible, Deuxième Colloque International du Rrenab* (Avril 2004), col. Bibliotheca Ephemedridum theologicarum Lovaniensium 191, Leuven University Press, Leuven, 2005, pp. 281-295.
- MARGUERAT, Daniel, *Quand la bible se raconte*, Cerf, Paris, 2003.
- MARTÍNEZ, José M., *Hermenéutica Bíblica*, Editorial Clie, Barcelona, 1984.
- MENDONÇA, José Tolentino, *A construção de Jesus – uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004.
- MONASTERIO, Rafael Aguirre, *La mesa compartida – Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, col. Presencia Teológica 77, Editorial Sal Terrae, Santander, 1994.
- PELLETIER, Anne-Marie, *Bíblia e hermenêutica hoje*, Edições Loyola, São Paulo, 2004.

RHOADS, David – DEWEY, Joanna – MICHIE, Donald (eds.), *Marcos como relato – Introducción a la Narrativa de un Evangelio*, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 104, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

SCHREINER, Josef, *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*, Herder, Barcelona, 1974.

3- Obra lucana

«Jerusalém», in *DB*, p. 479.

ARNDT, W. F., *The Gospel according to St. Luke – Bible Commentary*, Concordia, Saint Louis, 1956.

BLACK, Mark Cothran, «Luke», in *NIV*.

BORGMAN, Paul, *The Way according to Luke – Hearing the Whole Story of Luke-Acts*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006.

BOVON, François, *El Evangelio Según San Lucas (Lc 1, 1-9, 50)*, vol. I, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 85, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005^{2ed}.

BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas (Lc 9, 51-14,35)*, vol. II, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 86, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002^{2ed}.

BROWN, Raymond E., *Introducción al Nuevo Testamento – Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, col. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

BULTMANN, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 32, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011^{5ed}.

CARMONA, Antonio Rodríguez, «La obra de Lucas (Lc-Hch)», in AGUIRRE MONASTERIO, Rafael – CARMONA, Antonio Rodríguez, *La*

- investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Editorial Verbo Divino, Estrella, 1992, pp. 277-283.
- CULPEPPER, R. Alan, «Luke», in *NIB*, vol. IX, Abingdon Press, Nashville, 1996.
- ECHEGARAY, Joaquín González, *Arqueología y Evangelios*, Editorial Verbo Divino, Estrella, 1994.
- FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Introduccion General*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.
- FITZMAYER, Joseph A., *El Evangelio Según Lucas – Traducción y Comentario*, vol. III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.
- GEORGE, Augustin, *Para ler o Evangelho segundo S. Lucas*, Cadernos Bíblicos 1, Difusora Bíblica, 2009^{2ed}.
- GOURGUES, Michel, *Les paraboles de Luc – d'amont en aval*, Mediaspaul, Paris, 1997.
- GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 1997.
- HUMPHREY, Hugh, *From, Q to "secret" Mark – a composition history of the earliest narrative theology*, T&T Clark, New York – London, 2006.
- JEREMIAS, Joachim, *Abba – El mensaje central del Nuevo Testamento*, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 30, Ediciones Sigueme, Salamanca, 2005^{6ed}.
- JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, col. Sacra Pagina 3, Liturgical Press, Collegeville, 1991.
- KARRIS, Robert J., «Evangelio de Lucas», in *NCSJ*, pp. 171-173.
- KEENER, Craig S., *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia – Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, Colombia, 2003.
- KINGSBURY, Jack Dean, *Conflicto en Lucas – Jesus, autoridades, discípulos*, col. En torno al Nuevo Testamento 15, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1992.

- LOHMEYER, Ernst, «Galilea y Jerusalén en los Evangelios», in MONASTERIO, Rafael Aguirre, CARMONA, Antonio Rodríguez, *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Introduccion al Estudio de la Biblia, Editorial Verbo Divino, Estrella, 1992, pp. 291-295.
- LUNEAU, René, *Jesús, el Hombre que “Evangelizo” a Dios*, Sal Terrae, Santander, 2000.
- MANSON, William, *The Gospel of Luke*, col. The Moffatt – New Testament Commentary, Hodder and Stoughton, London, 1955^{2ed}.
- MARGUERAT, Daniel, «El Evangelio Según Lucas», in MARGUERAT, Daniel (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento— Su historia, su escrita, su teología*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008, pp. 83-104.
- MARSHALL, I. Howard, «Luke», in *ADN*, 1997.
- MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke – A commentary on the Greek Text*, col. The New International Greek Testament Commentary, The Paternoster Press, Exeter, 1978.
- MAYNET, Roland, *Il Vangelo Secondo Luca – Analisi Retorica*, col. *Retorica Biblica* 1, Edizioni Dehoniane, Roma, 1994.
- METZGER, Bruce, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies London and New York, 1971.
- MONASTERIO, Rafael Aguirre – CARMONA, Antonio Rodríguez, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1994.
- MONASTERIO, Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana - Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, col. Cristianismo y sociedad 14, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1987.

- NEVES, Joaquim Carreira das, *Evangelhos Sinópticos*, col. Estudos Teológicos 16, UCP, Lisboa, 2004^{2ed}.
- NICKLE, Keith Fullerton, *Preaching the Gospel of Luke - Proclaiming God's Royal Rule*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2000.
- NOLLAND, John, *Luke 9, 21-18,34*, col. Word Biblical Commentary 35B, Word Books, Dallas, 1993.
- OGGA, George, «The Central Section of the Gospel According to St Luke», in *New Testament Studies* 18 (1), Cambridge University Press, 1971, pp. 39-53.
- PLÜMACHER, Eckhard, «Luke», in *ADN*.
- PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*, Internacional Critical Commentary, Edinburgh, 1901^{4ed}.
- SCHÜRMANN, Heinz, *Il Vangelo di Luca (Lc 9, 51-11,54)*, col. Commentario Teologico del Nuovo Testamento I (2), Editrice Paideia, Brescia, 1998.
- SHILLINGTON, V. George, *An Introduction to the Study of Luke- Acts*, T&T. Clark, London, 2007.
- SZÉKELY, János, *Structure and theology of the Lucan "Itinerarium" (Lk 9,51-19,28)*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2008.
- TALBERT, Charles H., *Reading Acts – A Literary and Theobgical Commentary on the Acts of the Apostles*, Crossroad, New York, 1997.
- TALBERT, Charles H., *Reading Luke – A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Smyth & Helwys Publishing, Georgia, 2002.
- TANNEHILL, Robert C., *Luke*, col. Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville, 1996.
- TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, vol I, Fortress Press, Philadelphia, 1991.

TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts – The Gospel according to Luke*, vol. I, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

TANNEHILL, Robert C., *The shape of Luke's story – Essays on Luke-Acts*, Cascade Books, Eugene, 2005.

4- Sobre A Mulher

«Marta y María», in PIKAZA, Xabier, *Diccionario de la Biblia – Historia y Palabra*, Editorial Verbo Divino, Estrella, 2007, p. 617.

«Mujer», in MAIER, Johann – SCHÄFER, Peter (eds.), *Diccionario del Judaismo*, col. Dictionarios Maior 3, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1996, pp. 292-293.

«Women», in *EJ*, vol. XXI, pp. 156-157.

ALEXANDER, Loveday C., «Sisters in Adversity – Retelling Martha's Story», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), *A feminist Companion to Luke*, col. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, pp. 197-213.

ALVES, Herculano, «Como Ler os relatos do Antigo Testamento acerca da Mulher – Luzes e Sombras», in *Série Científica Bíblica* 3 (2), 1994, pp. 11-46.

ARLANDSON, James Malcolm, *Women, class, and society in early Christianity – models from Luke-Acts*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1997.

BAUCKHAM, Richard, *Gospel Women – Studies of the Named Women in the Gospels*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2002.

BEUTLER, Johannes, «ἀδελφός, ου, ό», in *DENT*, vol. I, pp. 84-90.

BIRD, Phyllis A., «Women», in *ADN*.

- BLACK, Allen, «Your sons and Your Daughters Will Prophesy – Pairings of Men and Women in Luke-Acts», in HOLLADAY, Carl R., GRAY, Patrick & O'DAY, Gail R. (eds.), *Scripture and Traditions – Essays on Early Judaism and Christianity*, col. Biblical Studies, Brill, Leiden, 2008, pp. 193-206.
- CAÑELLAS, Gabriel, «La Mujer – Literatura Sapiencial y Judaísmo», in *Biblia y Fé* 78, 2000, pp. 56-83.
- CARTER, Warren, «Getting Martha out of the Kitchen – Luke 10.38-42 Again», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), *A feminist Companion to Luke*, col. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002.
- COLLINS, John N., «Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?», in *BTB* 28 (3), 1998, pp. 104-111.
- COLLINS, Raymond, «Martha», in *ADN*.
- COLLINS, Raymond, «Mary», in *ADN*.
- CORLEY, Kathleen E., *Private Women, Public Meals*, Hendrickson, Peabody, 1993.
- COUTO, António, «A mulher e os valores do Reino – Uma leitura da missão da mulher a partir do Evangelho», in *Igreja e Missão* 174, 1997, pp. 37-63.
- COUTO, António, «A mulher na Bíblia: dignidade e missão», in *Igreja e Missão* 169-170, 1995, pp. 189-256.
- COUTO, António, «A Mulher nas Cartas de S. Paulo», in *Série Científica Bíblica* 3 (2), 1994, pp. 111-137.
- COUTO, António, «A mulher no pensamento bíblico», in *Cenáculo* 133, 1994-1995, pp. 19-42.
- COUTO, António, *Como uma Dádiva – Caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2005.

- DIAS, Maria Julieta Mendes, «A mulher na Tradição do NT», in *Igreja – Tradição e Inovação*, CISTA 2 (1), 1996, pp. 41-54.
- DIAS, Maria Julieta Mendes, «A Mulher, Discípula-Apóstola do Evangelho», in *Série Científica Bíblica* 3 (2), 1994, pp. 69-83.
- DIAS, Maria Julieta Mendes, «Jesus e as mulheres», in *Jesus Cristo – O rosto humano de Deus*, CISTA 12 (6), 2001, pp. 125-135.
- DURAN, Nicole, *Having Men for Dinner – Deadly Banquets and Biblical Women*, Pilgrim Press, Cleveland, 2006.
- FEE, Gordon D., *To what end exegesis? – essays textual, exegetical, and theological*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2001.
- FICHTNER, J., *πλησίον*, in *GLNT*, vol. X, pp. 713-723.
- FIORINZA, Elisabeth S., «A feminist Critical Interpretation for Libertino – Martha and Mary (Lk 10, 38-42)», *Religion and Intellectual Life* 3 (2), 1986, pp. 21-36.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler, *But She Said – Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1992.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler, *In Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad Publishing Company, New York 1994^{10ed}.
- FISCHER, Irmtraud – NAVARRO, Puerto Mercedes (eds.), *La Torah*, col. La Biblia y las mujeres 1, Editorial Verbo Divino, Estrella, 2010.
- GENCH, Frances Taylor, *Back To The Well – Women's encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster John Knox Press, USA, 2004.
- GETTY-SULLIVAN, Mary Ann, *Women in the New Testament*, Liturgical Press Collegeville, 2001.

- GIL, Carlos - BERNABÉ, Carmen, *Reimaginando los orígenes del cristianismo - Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, col. Ἀγορά 23, Editorial Verbo Divino, Estrella, 2011^{2ed}.
- GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré – Mensagem e história*, Editorial Presença, Lisboa, 1999.
- GUY, Laurie, *Introducing Early Christianity – A Topical Survey of Its Life, Beliefs & Practices*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004.
- HORNSBY, Teresa J., «The Woman is a Sinner / The Sinner is a Woman», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), *A feminist Companion to Luke*, col. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, pp. 121-132.
- HUSBANDS, Mark – LARSEN, Timothy, *Women, Ministry and the Gospel - Exploring New Paradigms*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007.
- JEREMÍAS, Joaquim, *Jerusalén en tiempos de Jesús – Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, col. Biblioteca Bíblica Cristiandad, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980^{2ed}.
- KARRIS, Robert J., «Women and Discipleship in Luke», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), *A feminist Companion to Luke*, col. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, pp. 23-43.
- KASSELOURI-HATZIVASSILIADI, Eleni, «Women and Mission in the New Testament», in KARAKOLIS, Christos – LUZ, Ulrich – ALEXEEV, Anatoly A., *Einheit der Kirche im Neuen Testament – Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg*, col. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 218, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 103-117.

- KOPERSKI, Veronica, «*Women and Discipleship in Luke 10, 38-42 and Acts 6, 1-7 – The Literary Context of Luke-Acts*», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), *A feminist Companion to Luke*, col. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3, Sheffield Academic, London 2002, pp. 169-206.
- KÜHLEWEIN, J., «מִשְׁכָּנָה» (*Mujer*), in ERNST, Jenni, WESTERMANN, Claus (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Ediciones Cristiandad, 1978, pp. 369-375.
- LAHURD, Carol Schersten, «Rediscovering the Lost Women in Luke 15», in *BTB* 24 (2), 1994, pp. 66-76.
- LAURENTIN, René, «Jesus et les femmes – une révolution méconnue», in *Concilium* 154, 1980, pp. 97-108.
- LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), (ed.), *A feminist Companion to the Acts of the Apostles*, The Pilgrim Press, Cleveland, 2004.
- LINK, Hans-Georg, «δέχομαι», in *DTNT*, vol. IV, pp. 23-29.
- LOADES, Ann, «Mulher», in LACOSTE, Jean-Yves (ed.), *Dicionário Crítico de Teologia*, Editoras Paulinas e Loyola, São Paulo, 2004, pp. 1201-1210.
- LONGENECKER, Richard N., *New Testament Social Ethics for Today*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1984.
- LÚCIO, Maria Celeste, «A Mulher, Discípula e Apóstola do Evangelho», in *Série Científica Bíblica* 3 (2), 1994, pp. 85-99.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, RIGATO, Maria Luisa, MILITELLO, Cettina, *Paulo e as Mulheres*, Paulinas, Lisboa, 2009.
- NEVES, Joaquim Carreira das, *Evangelhos de São João*, col. Estudos Teológicos 17, UCP, Lisboa, 2004^{2ed}.

- NEWSOM, Carol A. – RINGE, Sharon H. (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1992.
- OEPKE, Albrecht, «γυνή», in *GLNT*, vol. II, pp. 691-730.
- OSIEK, Carolyn – BALCH, David, *Families in The New Testament World – Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.
- OSIEK, Carolyn – MACDONALD, Margaret Y. – TULLOCH, Janet H. (eds.), *El Lugar de la Mujer en la Iglesia Primitiva*, col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 122, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007.
- PARVEY, Constance F., «The Theology and Leadership of Women in the New Testament», in RUEHER, Rosemary Radford (ed.), *Religion and Sexism – Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York, 1974, pp. 117-149.
- PUIG, Armand, *Jesus – uma biografia*, Paulus, Lisboa, 2006.
- QUESNEL, Michel, *Jesus – O homem e o Filho de Deus*, Gradiva, Lisboa, 2005.
- REID, Barbara E., «The Power of the Widows and How to Suppress It (Acts 6, 1 -7)», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne, *A feminist companion to the Acts of the Apostles*, Pilgrim Press, Cleveland, 2004, pp. 71-88.
- REID, Barbara E., *Choosing the Better Part? – Women in the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville, 1996.
- REINHARTZ, Adele, «From Narrative to History – The Resurrection of Mary and Martha», in BRENNER, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996, pp. 197-225.

- REINHARTZ, Adele, *Befriending the Beloved Disciple - a Jewish Reading of the Gospel of John*, Continuum International Publishing Group, New York, 2002.
- RIVKAH, Harris, «Women», in *ADN*.
- ROGERSON, John – WILLIAM, Judith, *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, New York, 2006.
- SALLER, Richard P., «Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household», *Classical Philology* 94 (2), 1999, pp. 182-197.
- SCHABERG, Jane, «Luke», in NEWSOM, Carol A. – RINGE, Sharon H. (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox, Louisville, 1992, pp. 275-292.
- SCHABERG, Jane, *The Resurrection of Mary Magdalene – Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum International Publishing Group, New York, 2002.
- SCHNEIDER, Gerhard, «Μάρθα», in *DENT*, vol. II, pp. 157-158.
- SCHNEIDER, Gerhard, «Μαρία», in *DENT*, vol. II, pp. 165-166.
- SEIM, Turid Karlsen, *The Double Message – Patterns of Gender in Luke-Acts*, Abingdon Press, Nashville, 1994.
- THIMMES, Pamela., «The Language of Community – A Cautionary Tale (Luke 10, 38-42)», in LEVINE, Amy-Jill – BLICKENSTAFF, Marianne (eds.), *A feminist Companion to Luke*, col. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, pp. 232-245.
- TUNC, Suzanne, *También las mujeres seguían a Jesús*, col. Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander, 1999.
- VON SODEN, Hans, «ἀδελφός», in *GLNT*, vol I, pp. 385-392.

- WATTS, Rikks, «Women in the Gospels and Acts», in HANCOCK, Maxine (ed.), *Christian Perspectives on Gender, Sexuality, and Community*, Regent College Publishing, Vancouver, 2003, pp. 43-62.
- WEISS, Konrad, πούς, in *GLNT*, vol. XI, pp. 5-26.
- WEST, Traci, «The Mary and Martha Story – Who Learns What Lesson about Women and Ministry?», in *Quarterly Review* 19 (2), 1999, pp. 135-152.
- WITHERINGTON III, Ben, «Women», in *AND*.
- WITHERINGTON III, Ben, *Women in the Ministry of Jesus – A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- WITHERINGTON, Ben, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge – Cambridge University Press, 1990.

5- Sobre a Hospitalidade

- «Caminho», in *DB*, p. 137.
- «Estrangeiro», in *DB*, p. 311.
- «Hospitalité», in RAYEZ, André – VILLER, Marcel (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité - Ascétique et Mystique - Doctrine et Histoire*, vol. VII, Beauchesne, Paris, 1969, pp. 808-831.
- «Hospitality», in HASTINGS, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI, T. & T. Clark – Charles Scribner's Sons, Edinburgh – New York, 1973, pp. 805-809.
- «Samaritanos», in *DB*, p. 839.

- ANÓNIMO, *Didaché*, (edição bilingue), (trad. Manuel Luís Marques, rev., introd. e notas de Isidro Pereira Lamelas), col. Philokalia 5, Alcala e UCP, Lisboa, 2004.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (edição bilingue) (tradução de Maria araujo y julio marías), centro de estudos políticos y constitucionales, Madrid, 2002^{8ed}.
- ARTERBURY, Andrew E. – BELLINGER, William H., «“Returning” to the Hospitality of the Lord a Reconsideration of Psalm 23,5-6», *BIB* 86 (3), 2005, pp. 387-395.
- ARTERBURY, Andrew, *Entertaining Angels – Early Christian hospitality in its Mediterranean setting*, New Testament Monographs 8, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2005.
- BALCH, D. – OSIEK, C., *Families in the New Testament World – Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997, pp. 9-10.
- BALZ, Host, «μερίς, ἵδος», in *DENT*, vol. II, p. 228.
- BARBI, Augustus, «Marta e María di fronte al Signore (Lc 10, 38-42)», *Rivista Communio* 159 (edição italiana), 1998, pp. 13-24.
- BARCLAY, James, «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity», in MOXNES, Holvor (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, London, 1997, pp. 66-80.
- BERNARDO, Fernanda, «A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, Reinventar a cidadania (II)», *RFC* 22, 2002, pp. 421-446.
- BÉTHUNE, Pierre-François, *L’hospitalité sacrée entre les religions*, éditions Albin Michel, Paris, 2007.
- BEYER, Hermann Wolfgang, «δαικονέω, διακονεία, διάκονος», in *GLNT*, Vol. II, pp. 951-984.

- BIETENHARD, Hans – LINK, Hans-Georg, «κύριος» in *DTNT*, vol. IV, pp. 202-212.
- BIETENHARD, Hans, «ξένος», in *DENT*, vol. II, pp. 160-163.
- BOERSMA, Hans, «Violence», in VANHOOZER, Kevin J., BARTHOLOMEW, Craig G., and TREIER, Daniel J. (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005, pp. 834-835.
- BONNARDIÈRE, A.-M. la, «Marthe et Marie, figures de l'église d'après S. Augustin», in *Vie Spirituelle* 86, Paris, 1952, pp. 404-427;
- BRETHERTON, Luke, *Hospitality As Holiness – Christian Witness Amid Moral Diversity*, Ashgate Publishing Ltd., Surrey, 2010.
- BROWN, Raymond E., *El Evangelio según Juan I-XII*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.
- BULTMANN, Rudolf, «μεριμνάω», in *GLNT*, vol VII, pp. 65-80.
- BYRNE, Brendan, *The Hospitality of God – A Reading of Luke's Gospel*, Liturgical Press, Collegeville, 2000.
- CARBOY, Mary, «Hospitality - Martha and Mary», in *RR* 50, 1991, pp. 387-389.
- COLLINS, John N. *Diakonia Re-Interpreting the Ancient Sources*, University Press, Oxford, 1990.
- CONZELMANN, Hans, *The Theology of St Luke*, Faber and Faber, London, 1960^{2ed}.
- CRAFFERT, Pieter F., «Relationships between Social-Scientific, Literary, and Rhetorical Interpretation of Texts», in *BTB* 26 (1), 1996, pp. 45-55.
- DANIÈLOU, Jean, «Toward a Theology of Hospitality», in *Liturgy* 23 (1), 1989, pp. 105-112.
- DEFELICE, John F., *Roman Hospitality – The Professional Women of Pompeii*, Shangri-La Publications, Warren Center, 2001.
- DERRIDA, Jacques, *Adieu*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- DERRIDA, Jacques, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

- DESSILVA, David A., «Cultural Relationships in the World of The New Testament», in *DBCI*, pp. 67-69.
- DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro, «Fathers and Householders in the Jesus Movement - The Perspective of the Gospel of Luke», *BI* 11 (2), 2003, pp. 211-238.
- DI SANTE, Carmine, «ospitalità / straniero», in PENNA, Romano – PEREGO, Giacomo – RAVASI, Gianfranco (eds.), *Temi Teologici Della Bibbia*, San Paolo Edizioni, 2010, pp. 925-932.
- DI SANTE, Carmine, *Lo Stranieiro Nella Bibbia – Saggio sull'ospitalità*, Ediciones Città Aperta, Troina, 2002.
- ELLIOTT, John H., «Household and Meals VS Temple Purity Replication Patterns in Luke-Acts», in *BTB* 21 (3), 1991, pp. 102-108.
- ERNEST, Allie M., *Martha from the Margins – The Authority of Martha en Early Christian Tradition*, col. Supplements to Vigiliae Christianae 98, Brill, Boston, 2009.
- ESLER, Philip Francis – PIPER, Ronald Allen, *Lazarus, Mary and Martha – Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis, 2006.
- FIELDS, Weston W., *Sodom and Gomorrah – History and Motif in Biblical Narrative*, col. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 231, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.
- FISCHER, Irmtraud – NAVARRO, Puerto Mercedes (eds.), *La Torah*, col. La Biblia y las mujeres 1, Editorial Verbo Divino, Estrella, 2010.
- FITZGERALD, John Thomas, «Hospitality», in EVANS, Craig A. – PORTER, Stanley E. (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, p. 522-525.

- FOERSTER, Werner, «κύριος», in *GLNT*, vol. V, pp. 1481-1490.
- FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42) – La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, col. Institución San Jerónimo 30, Editorial Verbo Divino, Estrella, 1995.
- GALOPIN, Pierre-Marie – LACAN, Marc François, «Hospitalidad», in *VTB*, pp. 414-415.
- GARCÍA, Juan Romero, *La interpretación de Lc 10, 38-42 en los padres de la iglesia hasta el siglo V*, Facultas Theologiae, Thesis ad Doctoratum in Sacra Rheologia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, 2003.
- GOETZMANN, Jurgén, «οἶκος», *DTNT*, vol. I, pp. 233-241.
- GOFFI, Tullo, «Amistad», in FIORES, Stefano de – GOFFI, Tullo, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979^{2ed}, pp. 43-57.
- GOWLER, David B., «Hospitality and Characterization in Luke 11, 37-54 – A Socio-Narratological Approach», *Semeia* 64, 1993, pp. 213–251.
- GREEN, Joel B., *1 Peter*, The Two Horizons New Testament commentary, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2007.
- GRUMETT, David, «Action and/or contemplation? Allegory and liturgy in the reception of Luke 10 –38-42», in *Scottish Journal of Theology* 59 (2), 2006, Edinburgh, pp. 125-139.
- GRUNDMANN, Walter, ἀγαθός, in *GLNT*, vol. I, pp. 29-50.
- GUNTHER, Walter, «φιλέω», in *DTNT*, vol. I, pp. 117-119.
- HAGSTROM, Aurelie A., «Christian Hospitality in the intellectual community», in HENRY, Douglas V. – BEATY, Michael D., *Christianity and the soul of the university – faith as a foundation for intellectual community*, Baker Books, Grand Rapids, 2006, pp. 102-113.

- HEIL, John Paul, *The Meal in Luke-Acts – An Audience-Oriented Approach*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999.
- HERMAS, *Pastor*, (edição bilingue), (trad. Manuel Luís Marques, rev., introd. e notas de Isidro Pereira Lamelas), col. Philokalia 4, Alcalá e UCP-FT, Lisboa, 2003.
- HOBBS, T. Raymond, «Hospitality in the First Testament and the “Teleological Fallacy”», in *JSOT* 95, 2001, pp. 3-30.
- HOBBS, T. Raymond, «Man, Women, and Hospitality – 2 Kings 4, 8-36», in *BTB* 23, 1993, p. 91-100.
- HOMERO, *Ilíada*, (edição bilingue), (trad. do grego por Frederico Lourenço), Biblioteca de Editores Independentes, Cotovia, Lisboa, 2009.
- HOMERO, *Odisseia*, (edição bilingue), (trad. do grego por Frederico Lourenço), Biblioteca de Editores Independentes, Cotovia, Lisboa, 2010.
- HÜBNER, Hans, «κατελείπω», in *DENT*, vol. I, p. 2230.
- HÜBNER, Hans, «νόμος», in *DENT*, vol. II, pp. 418-436.
- IRENEU DE LYON, *Adversus Haereses*, livro III, cap. 3, n. 3, [http – //www.newadvent.org/fathers/0103303.htm](http://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm) [consultado 17-04-2012].
- JACOBS, Louis, «*Shema, Reading of*», in SKOLNIK, Fred – BERENBAUM, Michael (eds.), *EJ*, vol. XVIII, pp. 453-456.
- JAEGER, Walter, *Cristianismo primitivo e Paideia Grega*, Edições 70, Lisboa, 1991.
- JANZEN, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», in *JCT* 3 (1), 2002, pp. 4-15.
- JANZEN, Waldemar, *Old Testament Ethics – A Paradigmatic Approach*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.
- KELLERMANN, D., «גִּר (gîr)», in TDOT, p. 439-449.
- KILGALLEN, John J. «A Suggestion Regarding *gar* in Luke 10, 42», in *Bib* 73 (2), 1992, pp. 255-258.

- KILGALLEN, John, «Martha and Mary – Why at Luke 10, 38-42?», in *Bib* 84 (4), 2003, pp. 554-561.
- KITTEL, Gerhard, «ἀκούω», in *GLNT*, vol. I, pp. 581-606.
- KOENIG, John, «Hospitality», in *ADN*.
- KOENIG, John, «Hospitality», in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of religion* 6, New York, 2005^{2ed}, p. 4139.
- KOENIG, John, *New Testament Hospitality – Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2001.
- KOENIG, John. «Hospitality», in ELIADE, Mircea (ed.), *The Encyclopedia Of Religion* 40 (1), Macmillan, 1981, pp. 3-14.
- KOOV, V. H., «Hospitality», in *TIDB*, p. 654.
- LÉVÊQUE, Pierre, *O Mundo Helenístico*, Edições 70, Lisboa, 1987.
- LONGENECKER, Richard N., *New Testament Social Ethics for Today*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1984.
- LOURENÇO, Albano, *A Bíblia contada pelos sabores – receitas de Albano Lourenço na Quinta das Lágrimas*, prefácio de José Tolentino Mendonça, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007, pp. 13-28.
- LOURENÇO, João Duarte, *O mundo judaico em que Jesus viveu – Cultura judaica do Novo Testamento*, UCP, Lisboa, 2005.
- LOURENÇO, João Duarte, *Salmos – Oração do povo de Deus*, col. Campus do saber 12, UCP, Lisboa, 2005.
- MALINA, Bruce J, «The Received View What it Cannot Do – III John and Hospitality», in *Semeia Studies* 35, 1986, pp. 171-186.
- MALINA, Bruce J. – ROHRBAUGH, Richard L. (eds.), *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I – Comentario desde as Ciencias Sociales*, col. Ἀγορά 2, Verbo Divino, Estrella, 2002.

- MALINA, Bruce J., «Hospitality», in *HCBD*, pp. 440-441.
- MALINA, Bruce J., *El mundo social de Jesús y los evangelios – la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander, 2002.
- MANICARDI, Luciano, *O que pode ser hoje uma espiritualidade cristã?*, conferência realizada na UCP de Lisboa, 15-12-2010, [http – //www.snpcultura.org/vol_o_que_pode_ser_hoje_uma_espiritualidade_crista_1.html](http://www.snpcultura.org/vol_o_que_pode_ser_hoje_uma_espiritualidade_crista_1.html) [consultado 17-04-2012].
- MARGUERAT, Daniel, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», in FOCANT, Camille (ed.), in FOCANT, Camille (ed.), *Quelle maison pour Dieu?*, col. Lectio divina – Hors série, Cerf, Paris, 2003, pp. 285-317.
- MARTO, António, «Testemunhas da Ternura de Deus», carta pastoral sobre o acolhimento e a vocação, 07-09-2007, in [http – //www.leiria-fatima.pt/sim/biblioteca/publicacoes_online/184/TestemunhasTernura.pdf](http://www.leiria-fatima.pt/sim/biblioteca/publicacoes_online/184/TestemunhasTernura.pdf) [consultado 17-04-2012].
- MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19», *BTB* 22 (1), 1992, pp. 3-11.
- MATTHEWS, Victor H., «Hospitality and Hostility in Judges 4», *BTB* 21 (1), 1991, pp. 13-21.
- MCCORMICK, Patrick T., *A Banqueter's Guide to the All-Night Soup Kitchen of the Kingdom of God*, Liturgical Press, Collegeville, 2004.
- MEIER, J., *Un Judio Marginal – Nueva visión del Jesus histórico*, vol. I, Verbo Divino, Estella, 2000.
- MENDONÇA, José Tolentino, «A refeição como lugar de encontro no caminho de Jesus. Um percurso no Evangelho de Lucas», in *O Espírito na cidade*. Semana de Estudos Teológicos, Paulinas, Lisboa, 2005, pp. 7-23.

- MENDONÇA, José Tolentino, «Aprenderemos a flutuar?», in <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=83695> [consultado 17-04-2012].
- MENDONÇA, José Tolentino, «O caminho e a estalagem», in <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?&id=87245> [consultado 17/04/2012].
- MENDONÇA, José Tolentino, «O caminho e a estalagem», in <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?&id=87245>, (consultado 16/10/2011).
- MENDONÇA, José Tolentino, «Quem nos rouba o tempo?», *Diário de Notícias da Madeira*, 26-07-2011, in http://www.snpcultura.org/quem_nos_rouba_o_tempo.html [consultado 17-04-2012].
- MENDONÇA, José Tolentino, «Tornar Jesus pertinente é uma imensa prioridade para a Igreja», in <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=85382> [consultado 17-04-2012].
- MENDONÇA, José Tolentino, *A Leitura Infinita – Bíblia e Interpretação*, col. Peninsulares 90, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008^{2ed}.
- MENDONÇA, José Tolentino, *A Noite Abre Meus Olhos – Poesia Reunida*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2010^{2ed}.
- MENDONÇA, José Tolentino, *O Tesouro escondido - Para uma arte da procura interior*, col. Poéticas do Viver Crente 1, Paulinas, Lisboa, 2011^{5ed}.
- MENDONÇA, José Tolentino, *Pai-Nosso que estais na terra – O Pai-nosso aberto a crentes e a não-crentes*, col. Poéticas do viver crente 4, Paulinas, Lisboa, 2011^{6ed}.
- MUNIER, Charles, «Hospitalité Chrétienne», in *DECA*, pp. 1196-1197.

- NEBE, Gottfried, «πολύς, πολλή, πολύ», in *DENT*, vol. II, pp. 1065-1074.
- NORTH, J. Lionel, «ὀλίγων δέ ἐστὶν χρεια ἢ ἐνός (Luke 10, 42) – Text, Subtext and Context», in *JSNT* 19 (66), 1997, p. 3-13.
- NOUWEN, Henri J. M., «Hospitality», in *Monastic Studies* 10, 1974, pp. 1-28.
- NOUWEN, Henri, *Reaching Out – The Three Movements of the Spiritual Life*, Doubleday, New York, 1975.
- O'GORMAN, Kevin D., «Dimensions of hospitality – exploring ancient and classical origins», in LASHLEY, Conrad, LYNCH, Paul and MORRISON, Alison (ed.), *Hospitality – A Social Lens*, Elsevier, Oxford, 2007, p. 17-32.
- O'GORMAN, Kevin D., «Modern Hospitality, Lessons from the past», in *The Journal of Hospitality and Tourism Management* 12 (2), 2005, pp. 141-151.
- OTTO, Michel, *Οἶκος*, in *GLNT*, vol. VIII, pp. 337-377.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, «Valores éticos na epopeia e na tragédia Grega», in *Revista Nortemédico* 44, 2010, pp. 33-37 (http://www.nortemedico.pt/download.php?path=pdf&filename=NMC_2010_44_32_Nortemedico44_pag32-37.pdf) [consultado 17-04-2012].
- PITT-RIVERS, J., *The Fate of Shechem or The Politics of Sex – Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- POHL, Christine D., «Hospitality, a practice and a way of life», in *JCT* 3 (1), 2002, pp. 34-43.
- POHL, Christine D., *Making Room – Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.
- RADL, Walter, «πορεύομαι», in *DENT*, vol. II, pp. 1081-1084.
- RAKOCZY, Susan, *Great Mystics and Social Justice – Walking on the Two Feet of Love*, Paulist Press, New York, 2006.

- RATZINGER, Joseph (Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, vol. I, Esfera dos Livros, 2007.
- RICHARDSON, Alan, *An Introduction to the Teology of the New Testament*, Scm Press, London, 1958.
- ROMANO, Clemente, *Carta aos Corínteos*, Edição Bilingue, trad. Manuel Luís Marques, rev., introd. e notas de Isidro Pereira Lamelas, col. Philokalia 1, Alcalá e UCP-FT, Lisboa, 2001.
- SALAS, Antonio, «Acción y contemplación - María eligió la mejor parte? (Lc 10, 42)», in *Revista Agustiniana* 33 (100), 1992, p. 433-462
- SCHNEIDER, Gerhard, «Βητανία», in *DENT*, vol. I, pp. 638-640.
- SCHNEIDER, Gerhard, «θόρυβος», in *DENT*, vol. II, p. 1893-1895.
- SCHÖKEL, Alonso Luis, *Treinta Salmos – Poesia y Oracion*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986^{2ed}.
- SCHÖKEL, Luis Alonso – CARNITI, Cecilia, *Salmos (1-72) – traducción, introducciones y comentario*, vol. I, Editorial Verbo Divino, Estrella, 1992.
- SISTI, P. A., «L'ospitalità nella prassi e nell'insegnamento della Bibbia», in *Studii Biblici Francisci*, Liber Annus 17, Jerusalém, 1967, p. 303-315.
- SOLER, Jean, «As razões da Bíblia – regras alimentares hebraicas», in FLANDRIN, Jean-Louis – MONTANARI, Massimo (eds.), *História da Alimentação*, Estação Liberdade, São Paulo, 1998^{4ed}, pp. 80-91.
- STÄHLIN, Gustav, «φίλος», in *GLNT*, vol. XIV, pp. 1115-1264.
- STÄHLIN, Gustav, «ἐξέως», in *GLNT*, vol. VIII, pp. 5-102.
- STAUFFER, Ethelbert, «ἑῖς», in *GLNT*, vol. III, pp. 283-304.
- SUTHERLAND, Arthur, *I Was a Stranger - A Christian Theology of Hospitality*, Abingdon Press, Nashville, 2006.

- THEISSEN, G., *Estúdios de Sociologia del Cristianismo Primitivo*, Sigüeme, Santander, 1979.
- THOMAS, Johannes, «παρακαθέζομαι», in *DENT*, vol. II, p. 735.
- UNTERMAN, Alan, «Shekhinah», in SKOLNIK, Fred – BERENBAUM, Michael (ed.), *EJ*, vol. XVIII, pp. 440-441.
- VAUX, Roland de, *Les institutions de l'Ancien Testament, Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales et institutions civiles*, vol. I, CEF, Paris, 1960.
- VERNANT, Jan-Pierre, *Origens do Pensamento Grego*, Teorema, Lisboa, 1987.
- VETTA, Massimo, «A cultura do symposion», in FLANDRIN, Jean-Louis – MONTANARI, Massimo (eds.), *História da Alimentação*, Estação Liberdade, São Paulo, 1998^{4ed}, pp. 170-185.
- WALL, Robert W., «Martha and Mary (Luke 10 –38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy», in *JSNT* 11 (35), 1989, pp. 19-35;
- WEDER, Hans, «εἰσέρχομαι», in *DENT*, vol. I, pp. 1219-1222.
- WEISER, Alfons, «διακονέω», in *DENT*, vol I, pp. 911-919.
- ZELLER, Dieter, «μέριμα», in *DENT*, vol. II, pp. 226-227.
- ZWILLING, Anne-Laure, «Deux soeurs et Jésus, quel enseignement? (Luc 10, 38-42)», in CHIU, José Enrique Aguilar (ed.), *Bible et Terre Sainte – Melanges Marcel Beaudry*, Peter Lang, 2008, pp. 223-235.
(http://halshs.archivesouvertes.fr/docs/00/28/83/32/PDF/deux_soeurs.pdf)
[consultado 17-04-2012].

ÍNDICE

| | |
|-----------------------------|---|
| ABREVIATURAS E SIGLAS | 3 |
| INTRODUÇÃO | 6 |

CAPÍTULO I: HOSPITALIDADE COMO LUGAR DE RECONHECIMENTO DO OUTRO

| | |
|--|----|
| 1. NO MUNDO GRECO-ROMANO, ESPECIALMENTE NA LITERATURA HOMÉRICA | 11 |
| 1.1. A prática da hospitalidade na cidade | 13 |
| 1.2. A porta de casa que se abre | 14 |
| 1.3. O συμπόσιον e a escuta do hóspede | 17 |
| 2. NO MUNDO BÍBLICO | 18 |
| 2.1. No Judaísmo | 26 |
| 2.1.1. O Homem é um hóspede sobre a Terra: aliança entre Deus e o povo de Israel | 28 |
| 2.1.2. De estrangeiro a hóspede | 31 |
| 2.1.3. O deserto como o reavivar da hospitalidade | 31 |
| 2.1.4. A cidade, lugar da hospitalidade | 34 |
| 2.1.5. A tenda, a casa e a mesa como lugares da hospitalidade privada | 34 |
| 2.1.6. A refeição ou o banquete, lugar para conhecer o hóspede | 36 |
| 2.2. No Cristianismo | 38 |
| 2.2.1. O Hóspede que bate à porta | 42 |
| 2.2.2. Jesus, o anfitrião | 44 |

| | |
|--|----|
| 2.2.3. O Hóspede que vem das cidades e das aldeias | 46 |
| 2.2.4. O Hóspede que entra em casa e se senta à mesa | 46 |
| 2.2.5. Uma Igreja que se funda na lei da hospitalidade | 49 |

CAPÍTULO II: A PORTA QUE SE ABRE EM LC 10, 38-42

| | |
|---|----|
| 1. UMA OBRA QUE VIAJA COM O LEITOR..... | 54 |
| 1.1. Lucas, o autor e o companheiro de viagem | 55 |
| 1.2. A obra, o mapa da viagem | 58 |
| 1.3. O narrador, a voz que guia o leitor..... | 59 |
| 2. TRAÇANDO OS LIMITES DA VIAGEM..... | 62 |
| 2.1. A macroestrutura lucana: a macroestrutura (Lc 9, 51-19, 28)..... | 63 |
| 2.1.1. A longa viagem até a cidade de Jerusalém | 68 |
| 2.1.2. A casa, a mesa e a hospitalidade | 72 |
| 2.1.3. Ser ou não ser discípulo? | 75 |
| 2.2. O vasto mundo da microestrutura de Lc 10, 25-42..... | 76 |
| 2.2.1. Da pergunta inquietante para a escuta | 77 |
| 2.2.2. Da escuta para o amor ao próximo | 79 |
| 2.2.3. Do amor ao próximo para o amor a Deus | 81 |
| 3. O MUNDO TEXTUAL DE LC 10, 38-42..... | 83 |
| 3.1. Texto grego..... | 83 |
| 3.2. Tradução pessoal..... | 84 |
| 3.3. Fonte «Q» e Fonte «L»..... | 84 |
| 3.4. Lucas e João..... | 86 |

CAPÍTULO III: ENTRANDO NO MUNDO DE MARTA E MARIA

| | |
|--|-----|
| 1. QUADRO I: DE JERUSALÉM PARA UM POVOADO (LC 10, 38A) | 94 |
| 1.1. Jerusalém, um caminho já iniciado | 95 |
| 1.2. Entrada num certo povoado | 98 |
| 1.3. O leitor, o discípulo da narrativa..... | 99 |
| 2. QUADRO II: A HOSPITALIDADE (LC 10, 38B)..... | 101 |
| 2.1. Jesus, o amigo e o hóspede..... | 102 |
| 2.1.2. Caminhar com a Palavra | 103 |
| 2.1.3. Palavra que suscita a escuta | 104 |
| 2.1.4. Da escuta da palavra para a fé | 105 |
| 2.2. Do exterior para o interior da casa | 106 |
| 2.3. Jesus no espaço da casa | 108 |
| 2.4. Jesus à volta da mesa..... | 110 |
| 3. QUADRO III: DUAS IRMÃS, ANFITRIÃS (LC 10, 39-40) | 113 |
| 3.1. Duas mulheres..... | 115 |
| 3.1.1. O papel da mulher no mundo greco-romano..... | 115 |
| 3.1.2. O papel da mulher no mundo judaico e cristão | 116 |
| 3.2.2. Um novo olhar em Lucas | 117 |
| 3.2. Duas irmãs | 119 |
| 3.2.1. A escuta, ponto de partida para o encontro com o Outro..... | 121 |
| 3.2.2. A discípula que acolhe por meio da escuta | 123 |
| 3.2.3. Chave hermenêutica de Lc 10, 38-42 | 125 |
| 3.3. A personagem de Marta | 126 |
| 3.3.1. Distraída, preocupada, ansiosa e inquieta | 127 |
| 3.3.2. Um novo desafio: O Reino de Deus | 129 |

| | |
|--|----------------|
| 4. QUADRO IV: UMA SÓ COISA É NECESSÁRIA – A MELHOR PARTE (LC 10, 41-42)..... | 132 |
| 4.1. Dificuldades na tradução | 132 |
| 4.2. Uma só coisa necessária | 135 |
| 4.3. Escolheu a melhor parte | 137 |
| CONCLUSÃO..... | 139 |
| BIBLIOGRAFIA GERAL..... | 142 |
| 1- Fontes | 142 |
| 2- Sobre o método | 142 |
| 3- Obra lucana..... | 144 |
| 4- Sobre A Mulher..... | 148 |
| 5- Sobre a Hospitalidade..... | 155 |